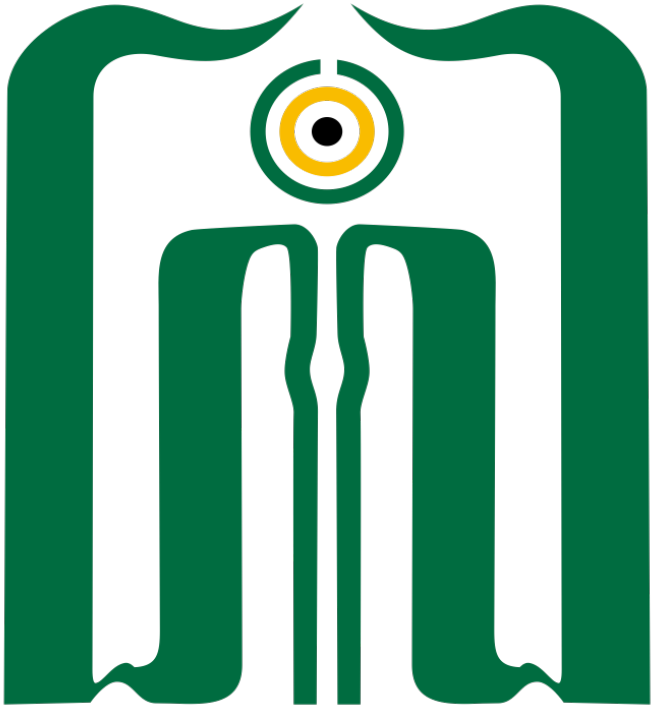
Dr. Maftukhin, M.Ag

ISLAM
DAN
DIALEKTIKA SOSIAL

Upaya Transformasi Ajaran

IAIN
TULUNGAGUNG



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SAYYID ALI RAHMATULLAH
TULUNGAGUNG

Dr. Maftukhin, M.Ag

ISLAM
DAN DIALEKTIKA SOSIAL:
Upaya Transformasi Ajaran

Editor: Ngainun Naim

LENTERA KREASINDO

ISLAM
DAN DIALEKTIKA SOSIAL:
Upaya Transformasi Ajaran

© Dr. Maftukhin, M.Ag, 2014
Hak cipta dilindungi undang-undang.
All rights reserved

---

x + 202 hlm ; 14.5 x 20.5 cm
Cetakan 1, November 2014
ISBN: 978-602-1090-01-5

Penulis: Dr. Maftukhin, M.Ag.
Editor: Ngainun Naim
Lay Out: Lingkar Media
Desain Sampul: Lingkar Media

Diterbitkan Oleh:
Lentera Kreasindo
Jl. Sidobali UH II No. 399 Yogyakarta
Telp (0274) 4436767, 0815 7876 6720
Email: lenterakreasindo@yahoo.co.id

Kerjasama dengan
IAIN Tulungagung Press

Dicetak Oleh:
Lingkar Media Yogyakarta
(0274) 6861550, 0856 4345 5556
Email: lingkarmedia@mail.com

PENGANTAR PENULIS

Indonesia adalah negara dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia. Di bandingkan Saudi Arabia sekali pun, jumlah kaum Muslim Indonesia tetap lebih besar. Namun demikian, jumlah yang banyak tidak selalu mencerminkan bahwa ajaran Islam telah diaplikasikan secara baik dalam kehidupan sehari-hari. Sebab realitas menunjukkan bahwa ajaran Islam banyak yang dilanggar oleh umat Islam sendiri.

Salah satu contohnya disiplin. Menepati janji dan menepati waktu merupakan salah satu ajaran Islam yang termaktub dalam al-Qur'an. Ritual-ritual Islam juga sarat dengan ajaran disiplin. Shalat misalnya, harus dilaksanakan pada waktu yang telah ditentukan. Demikian juga, sahnya shalat juga telah ditentukan. Mereka yang melanggar ketentuan ini tidak akan sah shalatnya. Ajaran disiplin pada ibadah shalat telah melingkupi hidup seorang Muslim, minimal lima kali sehari semalam. Tetapi disiplin dalam ajaran shalat ini tidak bergerak ke tataran aplikasi kehidupan yang lebih luas. Selesai shalat, selesai juga ajaran disiplinnya.

Puasa juga contoh ibadah yang sarat dengan kedisiplinan. Makan waktunya diatur. Siang hari harus berdisiplin diri yang kokoh untuk tidak makan, tidak minum, dan berhubungan seks. Puasa Ramadhan selama sebulan penuh merupakan wahana disiplin yang luar biasa. Tempaan ajaran ini seyogyanya mampu

membentuk kepribadian yang sarat dengan kedisiplinan. Namun realitasnya tidaklah semacam itu.

Disiplin waktu juga masih menjadi persoalan serius. Nyaris setiap acara selalu molor dari jadwal. Sangat jarang ada kegiatan tepat waktu. Kondisi semacam ini tentu berbeda dengan negara-negara non-Muslim yang memiliki tingkat disiplin sangat tinggi. Dalam hal disiplin, Jepang adalah contoh yang layak untuk ditiru. Kedisiplinan tinggi yang mengantarkan Negeri Matahari Terbit tersebut mampu melaju cepat sebagai negara maju. Begitu disiplinnya hingga kereta api pun berjalan dengan ketepatan tidak hanya pada menit, tetapi hingga ke detik. Luar biasa.

Dalam hal kebersihan, umat Islam juga masih banyak yang belum memiliki tradisi yang baik. Pentingnya kebersihan tidak hanya ada dalam al-Qur'an dan Hadits, tetapi juga dalam mahfudzat yang banyak diajarkan di berbagai lembaga pendidikan Islam, termasuk pesantren. Tetapi harus jujur diakui, banyak lembaga pendidikan Islam yang justru kurang mencerminkan penghargaan terhadap kebersihan.

Sekitar satu abad lalu, pembaharu dari Mesir, Mohammad Abduh, mendapat kesempatan ke Perancis. Dalam kunjungan ini, Abduh merasakan keterkejutan yang luar biasa. Ada banyak hal yang sama sekali tidak terbayangkan. Perancis adalah negara sekuler yang kurang memperhatikan persoalan agama. Tetapi dari perilaku masyarakatnya, mereka justru banyak yang menerapkan ajaran Islam. Disiplin, ramah, penegakan hukum, menghormati sesama, dan berbagai nilai-nilai Islam lainnya telah mereka aplikasikan. Mengamati fenomena semacam ini, Abduh kemudian menyimpulkan, "Saya menemukan Islam di Perancis, tetapi saya tidak menemukan umat Islam di sana".

Pernyataan ini secara jelas menunjukkan bahwa Islam sebagai ajaran justru dipraktekkan oleh umat yang tidak memeluk ajaran Islam. Sementara umat Islam sendiri justru kurang memperhatikan terhadap ajaran agamanya. Apa yang terjadi di Perancis maupun negara-negara maju lainnya dapat disebut sebagai "Islam aktual". Sementara umat Islam yang belum menjalankan sepenuhnya ajaran Islam dapat dikategorikan sebagai "Islam Potensial".

Menarik menyimak pengalaman Romi Satrio Wahono, seorang peneliti LIPI dan pendiri IlmuKomputer.com. Romi tinggal selama 10 tahun di Jepang saat studi S1, S2, dan S3. Dalam salah satu tulisannya, Romi menuturkan bahwa kadang-kadang orang Jepang itu berperilaku lebih Islami. Sifat ihtirom (hormat) terhadap orang tua, akhlak terhadap tetangga, saling memberi hadiah kepada orang lain selagi mendapatkan rezeki lebih, kemudian juga dengan sistem pendidikan formal yang mengajarkan moral dan perilaku hidup mandiri dan sopan santun.

Bukan maksudnya untuk mengunggulkan negara Barat dan negara non-Muslim lainnya, tetapi perspektif ini ingin membangun pemahaman bersama bahwa umat Islam banyak yang abai terhadap nilai-nilai dan ajaran Islam sendiri. Sementara umat non-Muslim yang tidak banyak mengerti ajaran Islam justru menerapkan Islam itu sendiri. Walaupun pada sisi yang lain, banyak juga perilaku mereka yang jauh dari nilai-nilai Islam.

Menurut saya, Islam itu dapat dibagi menjadi empat level. Level pertama adalah akidah. Ini yang menjadi ukuran apakah seseorang itu Muslim atau bukan. Kepercayaan terhadap rukun Islam dan rukun Iman menjadi parameter untuk menentukan keber-Islam-an seseorang. Pada level ini, jelas yang disebut Islam hanyalah umat yang meneguhkan keyakinannya pada ajaran Islam. Umat di negara-negara Barat maupun negara maju lainnya tidak

disebut sebagai seorang Muslim manakala tidak meyakini akidah Islam, walaupun mereka menerapkan ajaran Islam.

Pada level kedua adalah syari'ah. Keislaman seseorang harus disempurnakan dengan menjalankan ajaran Islam, seperti shalat, zakat, puasa, dan haji. Pada tataran ini, hanya orang Islam saja yang menjalankan ibadah yang telah disyari'atkan tersebut.

Level ketiga adalah tsaqafah atau gerakan. Dan level keempat adalah ijtima'iyyah atau sosial kemasyarakatan. Kedua level ini dapat dijalankan oleh orang Islam maupun non-Islam. Contoh-contoh kasus mengenai bagaimana orang Barat menjalankan spirit ajaran Islam berada pada level ketiga dan keempat ini. Mereka menjalankan ajaran Islam, walaupun mereka bukan umat Islam.

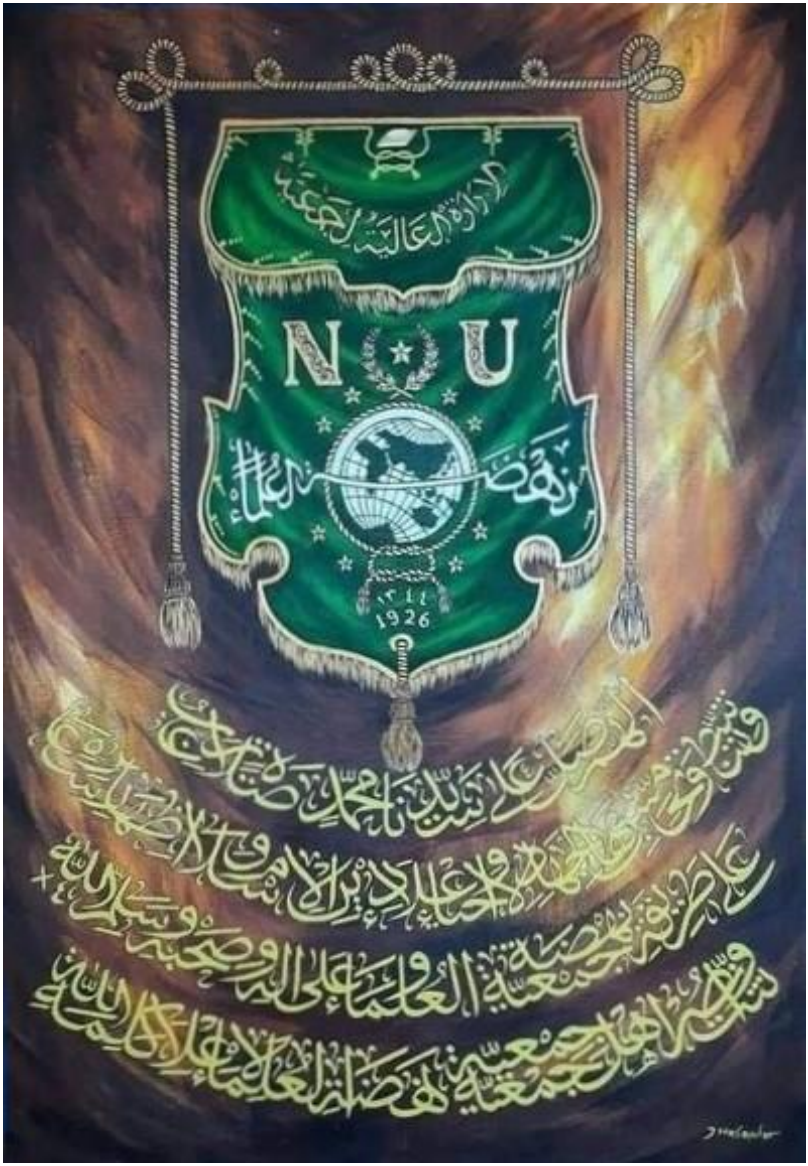
Realitas ini seyogyanya menjadi bahan refleksi bersama betapa keberislaman kita memang harus disempurnakan hingga level ketiga dan keempat. Secara aktual, keberislaman kita lebih didominasi oleh Islam aktual pada lavel pertama dan kedua, sementara pada level ketiga dan keempat lebih banyak bersifat potensial. Potensi adalah sesuatu yang tidak akan banyak berarti manakala tidak diberdayakan. Spirit gerakan dan sosial-kemasyarakatan yang selaras dengan ajaran Islam harus diperjuangkan jika ingin Islam menjadi parameter kemajuan.

Memang bukan hal mudah untuk melakukannya. Tetapi tanpa kesadaran dan kemauan untuk melakukannya, Islam akan semakin tertinggal jauh dari umat yang lain. Oleh karena itu, sembari tetap memperkuat level pertama dan kedua, penting untuk menyusun agenda secara sistematis dan berkelanjutan pada level ketiga dan keempat. Hanya dengan cara demikian, Islam aktual akan mampu mewarnai dinamika kehidupan yang penuh tantangan di zaman modern ini.

Buku “Islam dan Dialektika Sosial: Upaya Transformasi Ajaran” ini membahas Islam pada empat level tersebut dengan segala dinamikanya. Sebagai sebuah karya, tentu ada banyak kekurangannya. Karena itu, kritik dan saran pembaca sangat penulis harapkan.

Tulungagung, 10 September 2014

Penulis


N U
1926

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS ..... **iii**

DAFTAR ISI ..... **v**

BAB I PEMIKIRAN ISLAM: PENGERTIAN, SEJARAH, DAN DINAMIKA INTELEKTUAL **1**

A. Pendahuluan 1
B. Sketsa Pemikiran Islam di Indonesia 3
C. Obyek Studi 22

BAB II FUNDAMENTALISME ISLAM: KERANGKA TEOLOGIS DAN SOSIOLOGI **25**

A. Pendahuluan 25
B. Selayang Pandang Fundamentalisme 26
C. Perspektif Islam 30
D. Pemahaman Keagamaan 39
E. Tinjauan Historis 43
F. Tanggapan 52

BAB III PESANTREN DAN PERAN TRANSFORMASI SOSIAL **57**

A. Pendahuluan 57
B. Bukan Hanya Lembaga Pendidikan 58
C. Membingkai Nilai 62
D. Transformasi Sosial Keagamaan 66

BAB IV REKONSTRUKSI STUDI ISLAM 81
A. Pendahuluan 81
B. Pola Baru 83
C. Meninjau Ulang Kurikulum 89
D. Basis Filosofis 94

BAB V MENCARI RELASI IDEAL AGAMA DAN SAINS 97
A. Pendahuluan 97
B. Riwayat Hidup 98
C. Memaknai Metode Ilmiah 101
D. Basis Legitimasi Ilmu Pengetahuan 105
E. Mengkritisi Positivistik 109
F. Realisme Kritis 115

BAB VI MEMAHAMI ISLAM JAWA 117
A. Pendahuluan 117
B. Riwayat Singkat 118
C. Metode Interpretasi 127
D. ***Thick Description*** ***133***

BAB VII KLAIM KENABIAN 145
A. Pendahuluan 145
B. "Nabi-nabi" Baru 146
C. Ekses 153
D. Nabi Muhammad 156
E. Nabi Penutup 162

BAB VIII DISKURSUS TEOLOGI 169
A. Pendahuluan 169
B. Perspektif Sejarah 172
C. Struktur 173

DAFTAR PUSTAKA 185

BIODATA PENULIS 201

BAB I

PEMIKIRAN ISLAM: PENGERTIAN, SEJARAH, DAN DINAMIKA INTELEKTUAL

A. Pendahuluan

Islam pernah mengalami masa keemasan pada abad ke-8 sampai 13 Masehi. Salah satu faktor pendukungnya adalah tumbuh suburnya pemikiran Islam. Pemikiran Islam merupakan aspek yang berkaitan erat dengan ajaran Islam. Pemikiran Islam memiliki kebenaran subyektif karena merupakan hasil daya tangkap dan rekonstruksi pemahaman terhadap pesan wahyu yang obyektif. Implikasinya, pemikiran Islam tidak statis melainkan bersifat dinamis. Karakter dinamis menjadikan pemikiran Islam selalu tumbuh dan berkembang. Namun ada juga masa ketika pemikiran Islam stagnan, bahkan kehilangan relevansi dan konteksnya. Pemikiran Islam menjadi asing dan tidak mampu menjawab kebutuhan umat Islam. Padahal, pemikiran Islam menjadi faktor penting pendorong berjalannya sejarah Islam.

Pemikiran Islam seyogyanya dirawat dan disemai secara terus-menerus. Sebuah peradaban akan maju dan berkembang

karena pemikirannya yang memiliki relevansi dengan dinamika dan perkembangan zaman. Pada titik inilah pendayagunaan akal menjadi kebutuhan mutlak. Akal yang diberdayakan secara optimal akan mampu mewujudkan pemikiran yang kritis, kreatif, dan konstruktif.

Spirit pendayagunaan akal sesungguhnya telah menjadi perhatian secara luas dari kalangan intelektual Islam semenjak awal berdirinya peradaban Islam. Salah seorang intelektual Muslim yang memberikan perhatian terhadap peranan akal dalam Islam adalah Prof. Dr. Fazlur Rahman. Fazlur Rahman yang dikenal sebagai seorang intelektual yang menjadi juru bicara gerakan Neo-Modernisme Islam memberikan penghargaan yang cukup tinggi terhadap akal. Menurut Rahman, akal seharusnya diberi kebebasan mengeksplorasi kebenaran ilmiah. Rahman yakin bahwa penciptaan gagasan ilmiah lewat akal merupakan aktivitas yang nilainya paling tinggi menurut al-Qur'an. Dampak negatif akal dinilai Rahman sebagai hal yang tidak perlu untuk dikuatirkan. Oleh karena itu, pemikiran bebas tidak perlu dikekang. Hal mendasar yang seharusnya dikembangkan terhadap setiap produk dan aktivitas akal adalah terus-menerus mengembangkan sikap kritis. Intelektualisme adalah sesuatu yang sangat rapuh sehingga kalau dibelenggu pasti akan menemui kematiannya. Namun penggunaan akal haruslah ditempatkan secara proporsional. Dengan akal, manusia menjadi sebaik-baik makhluk. Namun akal pula yang memerosokkan manusia. Karenanya Rahman menekankan *keterkaitan akal dan moral.* Akal harus mampu dimanifestasikan dalam moralitas Ilahiah (Sibawaihi, 2007: 48).

Optimalisasi pendayagunaan akal bukan monopoli pemikiran Rahman saja. Ada banyak ilmuwan Muslim lain yang juga memiliki perhatian besar. Pemikiran semacam ini berangkat dari

tesis mendasar bahwa Islam merupakan agama yang mengandung ajaran yang bersifat universal. Namun pada tingkat sosial tidak dapat menghindarkan diri dari perubahan. Perubahan terjadi karena pemahaman dan penafsiran terhadap Islam berlangsung sepanjang sejarah, semenjak masa Nabi Muhammad Saw., sampai sekarang. Pada titik inilah peranan akal sangat penting.

Kemunduran Islam terjadi karena menafikan peranan akal. Akal dinilai membawa banyak aspek negatif. Implikasinya sangat jelas, yaitu tonggak-tonggak kemajuan yang pernah tertanam dengan kokoh menjadi goyah dan akhirnya runtuh. Karya-karya fisik dan pemikiran tinggal kenangan dan kebanggaan semata. Kebanggan itu tidak akan ada artinya jika hanya sebatas kebanggaan. Diperlukan usaha serius untuk merekonstruksinya sebagai spirit kemajuan. Rekonstruksi dilakukan dengan kembali mengembangkan pemikiran Islam untuk senantiasa tumbuh dan berkembang seiring dinamika yang berlangsung secara massif.

B. Sketsa Pemikiran Islam di Indonesia

Kata Islam ternyata memiliki banyak definisi. Antara satu dengan yang lain memiliki definisi berbeda. Perbedaan ini disebabkan karena berbagai faktor, seperti paradigma, latar belakang pembuat definisi dan titik pijak yang digunakan. Begitu beragamnya definisi Islam ini sehingga ada yang berpendapat bahwa tidak ada harapan untuk menemukan definisi Islam yang bisa diterima oleh semua orang. Selalu saja ada penolakan, kritik dan komentar atas sebuah definisi Islam. Keragaman ini sesungguhnya merupakan hal wajar dan seharusnya diapresiasi secara konstruktif. Jika dicermati sesungguhnya pengertian Islam yang dirumuskan oleh para ahli memiliki titik kesamaan pada aspek yang substansial.

Salah satu contohnya adalah definisi Islam yang dikemukakan oleh M. Atho Mudzhar. Menurut Mudzhar, Islam adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. sebagai pedoman untuk kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Jadi, inti Islam adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad (2001: 19).

Abul A'la Al-Maududi mendefinisikan Islam dengan merujuk al-Qur'an yang menyebutkan bahwa Islam berarti pemasrahan diri yang sempurna kepada Allah. Lebih lanjut Al-Maududi menyatakan bahwa Islam merupakan satu-satunya keyakinan yang diwahyukan Allah kepada umat manusia sejak awal kejadiannya (2003: 31).

Sedangkan Mahmoud M. Ayoub mendefinisikan Islam sebagai "mengikat" dalam arti membuat ikatan yang kekal antara dua esensi. Kata kerja yang membentuk Islam adalah *aslama* yang berarti menyerahkan atau memasrahkan kehendak dan kehidupan seseorang kepada kehendak Allah. Orang yang melaksanakannya disebut "Muslim" (2004: 3).

Pengertian menarik dikembangkan oleh Arifin. Islam dipahami oleh Arifin sebagai sebuah respon berbagai generasi Muslim yang selalu berubah, berbenah, dan berkembang terhadap pandangan mendalam tentang realitas dan makna kehidupan manusia (Syamsul Arifin, 2009: 5).

Mari kita cermati beberapa definisi di atas. Mudzhar memberi titik tekan pada wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad; Al-Maududi menekankan pada satu-satunya keyakinan yang diwahyukan; Ayoub pada memasrahkan kehendak dan kehidupan seseorang kepada kehendak Allah; dan Arifin pada respon berbagai generasi Muslim yang dinamis. Sekilas keempat definisi

tersebut berbeda satu sama lain, tetapi terdapat satu kesamaan yaitu Islam dipahami dari berbagai ragam perspektif. Hal inilah yang menjadikan definisi yang dihasilkan berbeda. Tetapi konteks maksudnya sesungguhnya sama.

Selain para cendekiawan di atas, ada banyak cendekiawan Muslim lainnya yang membuat definisi Islam. Masing-masing menampilkan perspektif yang khas. Rumusan-rumusan tersebut semakin memperkaya konsep Islam secara definitif.

Sedangkan pemikiran Islam secara definisi dapat diartikan sebagai dasar berpikir yang disandarkan kepada kebenaran ajaran Islam, atau kegiatan akal (rasio) dari cendekiawan Muslim untuk menjelaskan Islam menurut sumber-sumber utamanya, yakni al-Qur'an dan Hadits (Muhammad al-Bahiy, 1987: 147). Dengan demikian, pemikiran Islam yang dimaksudkan dalam buku ini adalah ikhtiar yang dilakukan oleh cendekiawan Muslim untuk menjelaskan ajaran Islam sesuai dengan konteks zamannya. Ikhtiar ini merupakan bagian dari respon kreatif untuk membaca, menganalisis, menafsirkan, dan memahami terhadap persoalan. Oleh karena itu, cakupan pemikiran Islam sangat luas sekali. Segala hal yang berkaitan dengan respon intelektual termasuk kategori pemikiran Islam. Demikian juga pemikiran para cendekiawan Muslim atau non-Muslim terhadap dimensi ajaran Islam juga termasuk dalam kategori ini.

Melihat cakupannya yang sedemikian luas, tentu bukan hal yang mudah untuk merangkumnya dalam sebuah buku. Apalagi dinamika dan perkembangan pemikiran Islam sangat kompleks. Selalu saja terjadi perkembangan masif di seluruh dunia Islam. Oleh karena itu, diperlukan pembatasan agar lebih terfokus. Dalam konteks ini, pembatasan pertama yang penulis lakukan

adalah fokus geografis, yaitu secara khusus melihatnya dalam konteks Indonesia.

Pemikiran Islam di Indonesia dapat dikatakan selalu berkembang. Ada berbagai dinamika, corak, karakteristik, dan intensitas perkembangan yang menarik untuk dicermati. Justru hal semacam inilah yang menjadi indikasi dinamisnya pemikiran Islam di Indonesia. Penilaian semacam ini diberikan tidak hanya oleh para ahli dari Indonesia sendiri, tetapi juga para ahli luar negeri. Salah seorang ahli dari luar negeri yang memberikan penilaian adalah Greg Barton. Ia menyatakan bahwa meskipun secara geografis dan ekonomis Indonesia termasuk wilayah pinggiran, namun secara objektif diakui bahwasanya posisi wacana pemikiran Islam di Indonesia tidak mengesankan terpinggirkan (Greg Barton, 1997: 323). Dalam pandangan Barton, pemikiran yang dihasilkan oleh para intelektual Islam Indonesia mampu memberikan kontribusi yang signifikan dalam percaturan pemikiran Islam di level dunia.

Kiprah intelektual Indonesia dalam mengembangkan pemikiran memang cukup diperhitungkan dalam kancah dunia. Cendekiawan Muslim Indonesia banyak yang tampil dalam berbagai forum internasional. Karya mereka juga dikonsumsi secara luas. Namun sesungguhnya peran ini belum optimal dan masih jauh dari harapan. Kesan tidak terpinggirkan, sebagaimana dinyatakan Barton tersebut, juga dapat dimaknai sebagai tidak juga mewarnai secara signifikan. Realitasnya memang masih banyak hal esensial yang mesti dikembangkan untuk menghasilkan produk intelektual yang memiliki makna dan peran secara lebih luas lagi.

Jika Barton menampilkan pandangan optmis, Syamsul Arifin, seorang guru besar Universitas Muhammadiyah Malang, memiliki pandangan berbeda. Ia menyatakan bahwa dalam

skema kajian Islam, Islam di Indonesia—bersama dengan Islam di Asia Tenggara—sering ditempatkan sebagai Islam yang berada di wilayah pinggiran (*periphery*). Dengan posisi di pinggiran tersebut, Islam di Indonesia sering pula dinilai bukan sebagai "Islam yang sebenarnya" dan sebagai entitas Islam yang kurang memberikan peran menentukan terhadap Islam di kawasan dunia. Padahal secara numerik, jika dibandingkan dengan Islam yang ada di kawasan pusat sekalipun, seperti Saudi Arabia sebagai tempat lahirnya Islam, jumlah pemeluk Islam di Indonesia yang terbesar. Tetapi indikator statistik ternyata belum dipandang cukup untuk menjelaskan keunggulan komparatif Islam di Indonesia dibandingkan dengan Islam di kawasan lainnya. Islam di Indonesia dinilai oleh pihak luar memiliki banyak titik lemah. Salah satu titik lemahnya adalah tradisi intelektual atau pemikiran Islam. Letak geografis yang di pinggiran, ditambah dengan kedatangan Islam yang lebih belakangan, perlu dimasukkan sebagai penyebab kelemahan tradisi intelektual Islam di Indonesia (Syamsul Arifin, 2009: 129).

Walaupun ada perbedaan pandangan, aspek esensial yang penting dicermati dalam pemikiran Islam adalah karakteristiknya sebagai produk nalar yang sifatnya tidak paten dan baku. Ia dapat selalu berubah sesuai dengan perkembangan informasi di sekitar pembacaan pesan Tuhan yang dikuasai oleh seseorang, baik pada tingkat pengetahuan maupun pengalaman (Moeslim Abdurrahman, 1995: 67). Perubahan itu berarti dinamis. Implikasinya, pemikiran Islam seyogyanya diapresiasi secara konstruktif sebagai bagian dari usaha ijtihad dalam rangka menggapai kehendak Tuhan. Pemikiran Islam bukan wilayah sacral tetapi merupakan sesungguhnya merupakan wilayah diskusi, kritik, komentar dan tanggapan. Tidak ada pemikiran

Islam yang memiliki kebenaran mutlak. Semuanya berada dalam kerangka mendekati kebenaran yang dimaksudkan oleh Allah. Kebenaran yang dihasilkan pemikiran merupakan kebenaran relatif yang selalu terbuka bagi lahirnya kritik, perbaikan, dan penyempurnaan.

Bagaimana menjelaskan tentang pemikiran Islam Indonesia era sekarang ini? Pertanyaan sederhana ini ternyata tidak mudah untuk dijawab sebab pemikiran Islam di Indonesia memiliki karakteristik yang sangat beragam. Selain itu, cakupan pemikiran Islam itu sendiri—sebagaimana telah penulis paparkan di atas—juga sangat luas. Dengan kondisi semacam ini, memotret dan memetakan pemikiran Islam jelas bukan kerja intelektual yang ringan. Dibutuhkan kemampuan yang handal, energi besar, dana yang cukup, dan dukungan berbagai pihak untuk melakukan penelitian secara intensif terhadap pemikiran Islam di Indonesia. Dalam kerangka semacam ini, usaha pemetaan atau pembacaan secara kritis-kreatif yang dilakukan oleh para intelektual terhadap Islam Indonesia merupakan kinerja yang seharusnya diapresiasi secara konstruktif. Dari kinerja merekalah, kita dapat mengetahui bagaimana kondisi Islam secara sosiologis.

Menurut Arifin, pemikiran atau wacana keagamaan, khususnya Islam, telah berkembang sedemikian pesat dan beragam (*diversity*), kendati berasal dari sumber yang sama (*unity*). Islam sebagai agama adalah satu, tetapi pemahaman terhadap Islam telah menghasilkan beragam corak. Keragaman tersebut antara lain dapat dilihat pada organisasi sosial-keagamaan yang dimiliki oleh umat Islam. Kita tidak hanya mengenal Muhammadiyah dan NU yang sering disebut sebagai kelompok arus utama (*mainstream*), tetapi penting juga memiliki kelompok lain yang memiliki wacana atau pemikiran keagamaan yang berbeda,

bahkan bertolak belakang dengan kelompok *mainstream*. Jumlah kelompok ini jauh lebih banyak dan beragam. Beberapa organisasi yang masuk kategori semacam ini adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Anshorut Tauhid, Ahmadiyah, dan lain-lain (Syamsul Arifin, 2009: x-xi).

Secara jelas Arifin (2009: 136-139) menggambarkan potret pemikiran Islam di Indonesia semenjak tahun 1970-an sampai sekarang. Arifin memetakannya menjadi tiga gelombang. Dinamika pemikiran Islam di Indonesia semenjak tahun 1970-an memang penuh dengan vittas dan bermutu. Gelombang pertama diwakili oleh beberapa nama penting, di antaranya Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, M. Dawam Rahardjo, M. Amin Rais, Kuntowijoyo, Jalaluddin Rakhmad, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Adi Sasono, A.M. Saefuddin, Endang Saifuddin Anshari, Imaduddin Abdurrahim. Oleh Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, masing-masing intelektual tersebut dikelompokkan ke dalam empat tipologi pemikiran, yaitu: neo-modernisme, sosialisme-demokrasi, internasionalisme-universalisme, dan modernisme Islam. Tipologi pemikiran yang begitu beragam menjadi petunjuk penting bahwa mereka secara sinergis menggarap tema-tema yang juga menjadi persoalan umat Islam di Indonesia. Pengaruh nyata dari gelombang pertama ini adalah terjadinya *booming* pemikiran Islam yang secara luas mendapatkan respon positif, terutama dari kalangan Muslim muda di beberapa kampus terkemuka.

Pembaruan pemikiran Islam di Indonesia terus memperlihatkan kesinambungan yang berarti karena pasca gelombang pertama, bermunculan tokoh-tokoh intelektual Muslim yang lebih muda usia seperti Azyumardi Azra, M. Din

Syamsuddin, Fachry Ali, Bachtiar Effendy, Masdar F. Mas'udi, M. Amin Abdullah, Komaruddin Hidayat, Moeslim Abdurrahman, dan lainnya. Mereka inilah yang termasuk kategori pemikir Islam kontemporer gelombang kedua. Para pemikir gelombang kedua ini memiliki kesinambungan gagasan dan ide dengan pemikir gelombang pertama. Pemikiran Masdar F. Mas'udi dan Moeslim Abdurrahman—yang keduanya memiliki perspektif epistemologi yang sama, seperti tertuang dalam buku mereka, *Islam Transformatif* (Moeslim Abdurrahman) dan *Agama Keadilan* (Masdar F. Mas'udi)—merupakan kelanjutan dari gagasan yang pernah dilontarkan oleh Kuntowijoyo, M. Dawam Rahardjo dan Adi Sasono. Adapun substansi pemikiran dari para intelektual gelombang pertama dan kedua adalah: *pertama,* Islam—yang dipertajam dengan ilmu-ilmu sosial—dijadikan sebagai paradigma kritik terhadap segala bentuk ketimpangan struktural sebagai akibat dari strategi pembangunan yang terlalu berorientasi pada pertumbuhan. *Kedua,* kritik Islam tersebut perlu ditindaklanjuti dengan langkah praktis dalam rangka menciptakan transformasi kehidupan sosial berkeadilan. Dalam konteks inilah, zakat seperti yang diyakini Masdar F. Mas'udi dapat dijadikan sebagai instrumen dalam mewujudkan cita-cita keadilan.

Sampai sekarang, intelektual Muslim gelombang pertama maupun kedua yang masih hidup, tetap melakukan peran penting dalam mendinamisasikan intelektualisme Islam. Hal ini bisa dicermati dari peran mereka yang tampak begitu artikulatif dalam merespon isu-isu kontemporer semacam demokrasi, HAM, *civil society*, pluralisme, gender, dan lain sebagainya. Dalam hal menghadapkan Islam dengan berbagai isu kontemporer, mereka tetap memperlihatkan konsistensi dengan sikap sebelumnya. Dalam

pandangan mereka, ajaran Islam memiliki kompatibilitas dengan berbagai isu kontemporer yang berkembang.

Pada saat kiprah intelektual Muslim gelombang pertama dan kedua tetap artikulatif, belakangan muncul barisan baru intelektual Islam baru yang penuh spirit. Kemunculan mereka cukup menghentakkan banyak kalangan karena di dalamnya mengisyaratkan adanya pergeseran dan penajaman dalam dunia pemikiran Islam. Misalnya terlihat pada basis sosial dan cara pandang mereka dalam membicarakan masalah-masalah fundamental dan aktual umat Islam. Dari segi basis sosial, pemikir gelombang ketiga ini didominasi intelektual muda dari Islam tradisional. Walau berasal dari lingkungan yang terlanjur diberi konotasi pejoratif, mereka tiba-tiba tampil begitu artikulatif dengan gagasan mentransformasikan beberapa tema yang kadangkala mengundang kontroversi, terutama bagi kalangan lawan kategoris mereka, yaitu Islam konservatif. Namun demikian bukan berarti basis sosial modernis tidak memiliki kiprah. Intelektual dari basis tradisional dan modernis sama-sama berkompetisi dalam menawarkan wacana dan pemikiran baru, hanya memang dalam perkembangannya hingga sekarang tampaknya inteleketual yang berbasis tradisional yang lebih mewarnai.

Munculnya gelombang baru intelektual Indonesia ini sesungguhnya menjadi penanda penting bagi hadirnya Islam sebagai kekuatan intelektual. Jika semakin banyak kalangan intelektual yang muncul, menyebarkan gagasan, diseminasi ide lewat beragam institusi dan program kerja konkret, maka Islam sebagai fenomena intelektual tidak akan lagi dijadikan sebagai pemersatu emosional atau alat pengerah massa sebagaimana ketika ia menjadi sebuah ideologi, namun lebih diarahkan kepada pengembangan wacana dan dialog untuk menemukan kebenaran yang sebenarnya dalam

rangka menyebarkan rahmat bagi sekalian alam (Abd. A'la, 2000: 4-5).

Budhy Munawwar-Rachman juga melakukan pemetaan tentang bentuk pemikiran sosial-keislaman kaum pembaru. Pemetaan yang dilakukannya berdasarkan relasi antara refleksi keislaman dengan praktik politik. Dari pemetaan yang dilakukan, Budhy menemukan beberapa tipologi. *Pertama,* kepentingan "teknis" Islam Rasional. Penelitian keislaman mereka dilakukan dalam memenuhi fungsi menetapkan pendapat, menghilangkan kesangsian dan akhirnya memeroleh kepercayaan tentang Islam yang kokoh. Untuk sampai pada tujuan ini, tentu saja alat logika dalam arti tradisional, sangat penting dalam menganalisis rasionalitas al-Qur'an untuk mendapatkan pengetahuan yang nantinya akan dijadikan dasar kesahihan sebuah kepercayaan. Sebuah kepercayaan yang diyakini shahih diharapkan akan mengorientasikan tingkah laku.

Yang dicari dalam Islam Rasional adalah ditemukannya pengetahuan yang mendasar mengenai Islam (*ilmu* keislaman yang rasional), untuk mendapatkan kepercayaan atau keyakinan rasional (*iman* yang rasional), dan selanjutnya tingkah laku yang bisa dipertanggungjawabkan secara epistemologis (*amal* yang rasional). Ketiga hal itu (ilmu, iman, dan amal yang rasional) sangat penting artinya sebagai landasan untuk mendapatkan suatu orientasi "kerja" keislaman. Yang dimaksud dengan "orientasi kerja" adalah bagaimana Islam bisa aplikatif dalam kehidupan sehari-hari, tanpa perlu tafsir simbolis, apalagi mistis yang rumit. Dengan demikian, titik tekan Islam rasional lebih pada bagaimana Islam menjadi bagian yang operasional dan aplikatif dalam konteks kehidupan sehari-hari.

Kedua, kepentingan dari Islam Peradaban, adalah "praktis" untuk mendapatkan "makna" dari perwujudan konkret al-Qur'an. Karena itu, di samping analisis hermeneutis dari konsep-konsep kunci al-Qur'an, mereka pun memberikan perhatian besar pada Islam kaum *salaf* (*al-salaf al-sâlih*). Metode yang dipakai untuk mengerti bagaimana "Islam sejati" ini—dalam istilah filsafat sosial disebut *verstehen* (empati)—mencoba memahami bagaimana kalangan salaf itu menghayati dan menjalankan Islam. Mereka, dengan metode empati atau fenomenologis, tidak mencari "hukum-hukum rasional", seperti kalangan Islam Rasional, tetapi ingin menemukan makna dari proses pembentukan Islam sebagai sebuah dorongan sejarah, yang menghasilkan sebuah peradaban Islam atau istilah Marshall Hodgson, *Islamicate Culture*.

"Makna" yang ditemukan itu sebenarnya pernah terkristal dalam—dan tidak terpisahkan dari—tindakan (tindakan intensional) sehingga "makna" keislaman baru betul-betul bisa dipahami dalam tindakannya ("tindakan komunikatif", menurut istilah Habermas). Itulah sebabnya kalangan Islam Peradaban sangat memerhatikan sejarah sosial untuk mendapatkan "makna" dan mencoba mentransformasikan pengertian yang didapat dari sejarah Islam itu dalam situasi sejarah sosial kontemporer. Kepentingan dari Islam ini adalah mengomunikasikan Islam yang dasar ini—istilah Nurcholish Madjid, yang merupakan 'pesan keagamaan'—sebagai nilai untuk "rekayasa" Islam di masa modern.

Ketiga, kepentingan dari kalangan Islam Transformatif adalah "emansipatoris". *Mainstream* yang selalu menjadi dasar dalam menafsirkan al-Qur'an mereka adalah visi al-Qur'an tentang transformasi. Karena mereka dilatarbelakangi ilmu sosial radikal, maka sejak awal mereka sudah yakin bahwa ada proses yang

bersifat empiris dan struktural yang telah menyebabkan suatu penindasan. Karena itu sejak awal mereka sudah kritis terhadap gagasan kemodernan yang menjadi ideologi "dua Islam" yang lain. Dalam tafsiran Islam Transformatif, kemodernan identik dengan Barat atau westernisasi. Dan Barat identik dengan kapitalisme. Sementara kapitalisme adalah orangtua dan ideologi dari imperialisme yang dewasa ini—langsung atau tidak, dalam bentuk kekerasan atau "damai"—yang telah mendominasi dan membuat Dunia Islam dan Dunia Ketiga umumnya menjadi miskin dan terbelakang. Membebaskan masyarakat Muslim yang miskin dan terbelakang dari belenggu dominasi struktur inilah yang menjadi agenda kalangan Islam Transformatif (Budhy Munawwar-Rachman, dalam Edy A. Effendy (ed.), 1999: 102-104).

Menyimak paparan di atas terlihat betapa kegairahan dunia pemikiran Islam dalam beberapa dasawarsa terakhir cukup terasa. Dalam analisis yang dilakukan oleh Azyumardi Azra (1999: 216-228), indikasi dari kegairah intelektual Indonesia adalah terjadinya peningkatan secara signifikan pada penerbitan buku-buku Islam dalam berbagai disiplin, baik karya asli intelektual Indonesia maupun yang berasal dari penerjemahan karya asing; Muslim dan Non-Muslim. Kegiatan itu berdampak dan sekaligus menunjukkan keberagaman wacana intelektual keislaman yang berkembang di Indonesia.

A'la melihat bahwa gairah intelektual ini dapat dilacak jejaknya pada awal tahun 1970-an. Dalam penelusurannya, Abd. A'la (2002: 145-146) menemukan beberapa karakteristik dari gairah intelektual yang begitu mewarnai wajah keislaman tersebut. Karakteristik *pertama* adalah terjadinya intensifikasi minat dan apresiasi terhadap berbagai tradisi pemikiran Islam yang ditunjukkan oleh cendekiawan dan para mahasiswa.

Dalam skala lebih luas, ada kesadaran kuat di kalangan kaum Muslim—baik kelompok "modernis" atau "tradisions"—untuk melakukan hal-hal konkrit dalam rangka mencapai kemajuan umat, tanpa menghiraukan lagi perbedaan-perbedaan pandangan *furu'iyah* yang ada di antara mereka, yang sebelumnya sering dipertentangkan, semisal pendirian bank. Adanya peningkatan minat dan apresiasi itu menunjukkan bahwa Islam tidak mengalami kebangkrutan dalam proses modernisasi. Melalui fenomena semacam itu, prediksi banyak ahli terbukti salah, seperi Donald E. Smith, Robert N. Bellah dan Harvey Cox yang berteori bahwa modernisasi berimplikasi pada kebangkrutan dan tersingkirnya agama dalam kehidupan masyarakat. Pada kasus Indonesia, justru terjadi sebaliknya.

Kedua, subyek yang melakukan pembaruan. Pada masa-masa sebelumnya, tokoh-tokoh pembaruan pemikiran Islam terbatas pada kelompok yang disebut "modernis" semacam Muhammadiyah. Belakangan, pembaruan justru melibatkan orang-orang hampir dari semua kelompok, baik dari Muhammadiyah maupun Nahdlatul Ulama (NU). Bahkan jika dilakukan analisis dengan lebih akurat, NU sering lebih terkesan menampilkan sikap "modernisme" dan sebalikknya Muhammadiyah terlihat "tradisionalis".

Pemikiran keagamaan, termasuk pemikiran Islam, memang memiliki peranan yang sangat signifikan dalam menentukan dinamika perkembangan kehidupan umat. Tanpa adanya pemikiran, agama akan bersifat "membeku" dan bahkan arkais. Segala sesuatunya akan menjadi rigid, kaku, dan tanpa kontekstualisasi. Orientasi hidup akan menuju masa lalu, bukan bagaimana menghadapi tantangan hari ini dan memikirkan bagaimana pengembangannya dalam kehidupan di masa depan.

Dalam konteks pemikiran Islam Indonesia, intensitas perkembangannya memang menarik untuk menjadi wilayah kajian. Dari sisi tematik, sebagaimana ditulis Machasin, ada beberapa wacana menarik dalam pemikiran Islam yang penting dijadikan bahan refleksi dan titik pijak bagi pengembangannya dalam konteks kontemporer. Analisis yang dikembangkan Machasin pada dasarnya bersifat geneologis. Titik pijak analisis Machasin pada wacana yang terus berkembang dari masa ke masa.

Berdasarkan pola semacam ini, beberapa wacana yang diidentifikasi Machasin adalah: *pertama,* wacana tasawuf. Kedatangan Islam di Nusantara melalui India berdampak pada corak agama di sini. Para pedagang Gujarat yang di negeri asalnya hidup dalam tradisi tasawuf dan bersikap toleran terhadap berbagai praktik pra-Islam, menyebarkan Islam yang bersikap toleran kepada tradisi setempat. Sangat besar kemungkinan bahwa karena coraknya yang demikian maka Islam dapat diterima oleh penduduk Nusantara dengan sedikit konflik. Akan tetapi, dilihat dari kacamata kemurnian Islam, kemudaratannya bisa jadi kelihatan sangat besar, yakni Islam yang tampil menjadi bercampur dengan tradisi agama lain. Rupanya bagi wacana ini yang penting bukanlah kemurnian ajaran, melainkan bagaimana ajaran yang ada dapat berfungsi dalam peningkatan kehidupan kerohanian.

Bagaimanapun harus diakui bahwa wacana tasawuf telah banyak berjasa dalam mengislamkan banyak orang, paling tidak secara formal statistik dan banyak tokoh agama (dengan paham tasawuf yang kental) menjadi orang yang cukup berwibawa di istana kerajaan-kerajaan Islam di kawasan Nusantara. Ini berarti bahwa wacana tasawuf tidak menghalangi orang untuk berkiprah dalam kegiatan politik, suatu hal yang secara teoritis bisa dikatakan

aneh, karena tasawuf lahir, antara lain, sebagai suatu gerakan anti kehidupan dunia.

Kedua, wacana fikih dan akidah. Semakin banyaknya orang Indonesia yang melakukan perjalanan haji dan kemudian mukim di sana untuk mendalami ilmu berimplikasi pada terjadinya pergeseran wacana keislaman dari corak tasawuf ke corak fikih. Menurut Machasin, fenomena pergeseran orientasi ini lebih baik diterangkan dengan peningkatan pengetahuan dari tradisi lisan ke tradisi baca-tulis. Dari naskah-naskah Jawa masa Mataram Islam, orang mendapatkan banyak kata Arab yang dijawakan dengan cara yang sangat longgar. Karena tulisan-tulisan yang dipelajari kebanyakan berasal dari khazanah fikih, maka wajar jika perhatian kepada bidang ini menjadi lebih besar. Sementara itu, praktik keagamaan yang bercorak sinkretis dilihat dari kaca mata fikih banyak mengandung penyimpangan. Karena itu, kalau orang yang mempelajari fikih tergerak untuk memurnikan praktik ajaran Islam, itu merupakan hal yang wajar.

Sebenarnya gerakan "pemurnian" sudah dimulai dengan berdirinya pesantren yang membawa tradisi baca-tulis Arab. Belajarnya para santri ke Mekah dan Timur Tengah lainnya meningkatkan kegiatan "pemurnian" atau lebih tepatnya mendekatkan pemahaman kepada "ajaran yang lebih murni".

Ketiga, wacana pembaruan. Sejalan dengan munculnya wacana di atas, muncul gerakan untuk memperbarui Islam. Banyak orang yang mulai sadar pada pergantian abad yang lalu bahwa umat Islam di Indonesia tidak akan dapat mengatasi kekuatan-kekuatan yang menantang dari pihak kolonisme Belanda dan misi Kristen, dan tidak dapat bersaing dengan bangsa-bangsa lain di Asia yang sedang melakukan perjuangan untuk maju, jika mereka terus melanjutkan kegiatan dengan cara-cara tradisional dalam

menegakkan Islam. Karena itu, mereka berusaha melakukan pembaruan terhadap praktik-praktik kehidupan, termasuk di dalamnya kehidupan keagamaan.

Wacana pembaruan ini, antara lain, mengambil bentuk perluasan pengertian Islam ke wilayah-wilayah yang selama ini dianggap wilayah dunia. Pendirian rumah sakit, panti asuhan, dan sekolah-sekolah umum merupakan contoh dari perluasan itu. Bentuk yang lainnya adalah pembaruan sistem pendidikan Islam: dari halakah, tanpa kurikulum, dan tingkatan-tingkatan yang jelas, ke sistem klasikal yang menghendaki kurikulum, ujian, dan kenaikan kelas. Materi pelajarannya pun diperbarui, dari ilmu-ilmu keagamaan murni ke penyisipan pengetahuan-pengetahuan umum ke dalamnya. Dibentuknya organisasi sosial keagamaan untuk menghimpun kekuatan juga merupakan salah satu bentuk pembaruan. Tidak hanya kalangan pembaru yang melakukan hal itu, bahkan kaum tradisional pun sebelum berakhirnya dekade ketiga abad 20 sudah membentuk organisasi.

Keempat, wacana pembebasan. Ketika bangsa Indonesia berjuang merebut kemerdekaan dan mempertahankannya, perang fisik terpaksa harus dilakukan. Dalam keadaan seperti itu Islam ditampilkan dalam bentuk pekik-pekik perang, seperti "Allahu Akbar". Secara sistematis, juga dilakukan penanaman kebencian kepada penjajahan dan segala bentuk peradaban yang dibawanya, antara lain dengan mengharamkan pemakaian pantolan dan dasi, dan menjauhkan pusat-pusat pendidikan Islam dari keramaian. Untuk memberikan warna keagamaan bagi perjuangan membela tanah air, disiarkan hadis: "Cinta tanah air adalah sebagian dari iman". Agama pada saat itu dipakai untuk menggerakkan orang agar ikut dalam usaha pembebasan.

Kelima, wacana ideologis. Pada waktu pembicaraan mengenai dasar negara dibuka pada sidang-sidang Konstituante, partai-partai Islam berusaha dengan gigih mengislamkan Indonesia secara formal dengan menjadikan Islam sebagai dasar negara. Islam pada saat itu dimunculkan sebagai suatu ideologi dengan isi yang belum jelas. Mengingat miskinnya literatur Islam tentang masalah-masalah kenegaraan waktu itu, kandungan dari ideologi dalam bidang kenegaraan ini tidak jauh berbeda dengan apa yang dikembangkan pada masa-masa sebelumnya. Wacana ideologis memang akhirnya menghilang setelah Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Tetapi tidak berarti semangat mengislamkan Indonesia secara formal sudah hilang. Mencermati perkembangan kehidupan keagamaan pasca era reformasi, keinginan ini kembali menguat sebagaimana disuarakan oleh organisasi sosial keagamaan maupun beberapa partai politik Islam.

Keenam, wacana keindonesiaan (Islam dan Pancasila). Mengisi Pancasila dengan nilai-nilai Islam bagi seluruh warga negara merupakan suatu alternatif yang cukup signifikan. Hampir sama dengan wacana tasawuf, wacana keindonesiaan mesti toleran terhadap praktik-praktik, ide-ide dan aspirasi-aspirasi dari warga negara yang tidak beragama Islam. Orang mesti berbagi dengan orang lain dan karenanya Islam bersifat komplementer (Machasin, 2003: 175-180).

Mujamil Qomar menelisik Islam Indonesia dengan beberapa karakteristik yang optimis. Beberapa karakteristik yang berhasil diidentifikasi adalah: *pertama,* moderasi pemikiran dan tindakan. Umat Islam Indonesia dikenal dunia internasional sebagai umat yang memiliki pemikiran dan tindakan moderat, sehingga dapat bersikap inklusif terhadap kehadiran orang lain yang berbeda agama, budaya, tradisi, dan ideologi ke dalam komunitasnya.

Pola pemikiran dan tindakan tersebut sangat berlawanan dengan pola pemikiran dan tindakan yang ekstrem. Pola moderasi itu memudahkan mereka dalam interaksi serta pergaulan sosial dengan bangsa dan komunitas lainnya secara longgar dan fleksibel.

Model pemikiran dan tindakan moderat tersebut menunjukkan sikap dewasa di tengah-tengah hiruk-hiruk kehidupan global sekarang ini. Model pemikiran dan tindakan itu dapat menjauhkan mereka dari kecenderungan yang mengarah pada kekerasan dan pengrusakan hal-hal yang dipandang tidak baik menurut perspektif mereka sendiri secara sepihak. Maksudnya, pernyataan kebenaran menurut keyakinan mereka sendiri tanpa didialogkan terlebih dahulu dengan orang lain yang berbeda pandangannya.

Kedua, bersikap toleran terhadap pemeluk agama lain. Sikap toleran ini telah terbentuk ratusan tahun yang lalu sehingga merupakan warisan sejarah sosial kepada kita dan generasi yang akan datang sebagai penyambung estafet sikap toleran tersebut. Indonesia sendiri memiliki sejarah toleransi dan keharmonisan agama di tengah-tengah masyarakat. Tidak ada konflik ketika orang-orang Islam pergi ke masjid pada hari Jumat dan orang-orang Kristen pergi ke gereja pada hari Minggu.

Sikap toleran ini sangat dibutuhkan dalam kehidupan modern, ketika kita hidup di tengah-tengah masyarakat yang berlatar belakang majemuk. Indonesia telah mampu tampil mendahului negara-negara Muslim lainnya. Mengutip pendapat Arkoun, Qomar menegaskan bahwa Islam Indonesia masa kini dapat memberikan berbagai teladan yang baik mengenai tenggang rasa dan kedamaian kepada Muslim yang lebih militan dan lebih aktivis yang memaksakan diri untuk hadir sejak 1960-an di beberapa negara Arab.

Ketiga, ketahanan hidup dalam pluralisme. Mereka memiliki pengalaman panjang sebagai mayoritas yang hidup disertai atau dikelilingi kelompok minoritas. Secara kuantitas, jumlah mereka tidak mengalami erosi yang signifikan akibat interaksinya dengan non-Muslim. Mereka relatif mampu mempertahankan akidahnya tanpa harus mengambil jarak atau memisahkan diri dari komunitas non-Muslim. Ini berarti mereka mengetahui dan menyadari batas-batas wilayah mana yang harus bertahan karena prinsip dan wilayah mana yang boleh membaur dalam pergaulan sosial.

Ketahanan ini merupakan prestasi sekaligus contoh yang ditampilkan umat Islam Indonesia untuk bisa diteladani oleh umat Islam dari negara-negara Muslim lainnya. Setidaknya ada dua pelajaran yang dapat diambil dari ketahanan tersebut, yaitu bagaimana umat Islam Indonesia ini mampu mempertahankan keislamannya sehingga tidak sampai tergerus oleh kekuatan non-Muslim, dan bagaimana mereka mampu hidup berdampingan dengan umat lainnya secara harmonis, rukun, damai, dan saling menghormati dalam kehidupan keagamaan yang sangat majemuk itu.

Keempat, kehidupan demokrasi. Setelah hidup dalam belenggu rezim otoriter era Presiden Soeharto, umat Islam Indonesia berhasil menumbangkan rezim tersebut atas nama rakyat yang dipelopori oleh para mahasiswa, sehingga umat Islam dapat keluar dari ”karantina politik” yang kejam itu. Seiring dengan tumbangnya rezim Orde Baru, lahirlah era reformasi yang menyuarakan berbagai tuntutan, termasuk tuntutan demokrasi. Banyak pengamat yang menilai bahwa telah terjadi perubahan mendasar dan sangat cepat yang dialami perpolitikan Indonesia, mendahului beberapa negara maju. Wajar jika demokrasi Indonesia dinilai telah berhasil

menempati urutan ketiga besar di dunia dan urutan pertama di Dunia Islam. Lantaran keberhasilan mewujudkan demokrasi inilah, Indonesia mendapatkan penghargaan Democracy Medal Award yang diberikan oleh International Association of Political Consultants (IAPC).

Kelima, pendekatan kultural dalam memahami dan menjalani agama. Umat Islam Indonesia sangat akrab dengan budaya lokal maupun nasional sehingga mereka memiliki khazanah yang besar terkait dengan budaya. Barangkali karena pengaruh khazanah budaya ini, mereka cenderung menggunakan pendekatan budaya dalam memahami dan mengamalkan ajaran agama. Akibatnya, ekspresi keislaman Indonesia penuh warna budaya yang diwujudkan dalam berbagai bentuk, mulai dari model pakaian beribadah hingga perwujudan acara *halâl bihalâl* (Mujamil Qomar, 2012: 31-35).

Dalam konteks geneologis sebagaimana paparan di atas, terlihat betapa kayanya khazanah pemikiran Islam di Indonesia. Ada banyak tema, topik, tokoh, gerakan dan wacana yang dapat dikembangkan. Pada titik inilah para ilmuwan dan cendekiawan Muslim memiliki peluang untuk memberikan kontribusinya secara aktif untuk untuk mengembangkan pemikiran Islam di Indonesia.

C. Obyek Studi

Paparan di atas memberikan informasi bahwa pemikiran Islam di Indonesia cukup kompleks. Secara sederhana, pemikiran Islam Indonesia kontemporer dapat dipilah menjadi dua, yaitu pemikiran tokoh dan pemikiran tematik. Pemikiran tokoh adalah kajian dan penelusuran secara mendalam terhadap aspek tertentu dari pemikiran seorang tokoh. Kajian tokoh yang dilakukan

secara serius akan menghasilkan deskripsi dan pemetaan tentang bagaimana pemikiran seorang tokoh, posisinya dalam konteks kontemporer, dan berbagai aspek lainnya yang dapat diangkat.

Berkembangnya kajian tokoh di lingkungan PTAIN karena pengaruh yang cukup besar dari Harun Nasution. Sebagai seorang yang telah menulis disertasi mengenai pemikiran teologi Muhammad Abduh, Harun Nasution kemudian menularkan model kajian tersebut kepada murid-muridnya melalui Program Pascasarjana yang dirintisnya di IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta sehingga cukup banyak di antara mahasiswanya menulis disertasi mengenai tokoh-tokoh pemikir Muslim. Selain Harun Nasution, Nurcholish Madjid merupakan tokoh lainnya yang sangat menganjurkan kajian-kajian terhadap khazanah pemikiran Islam klasik, terutama setelah ia pulang dari Chicago. Maka sejak itu mulai menjamurlah berbagai karya mengenai para pemikir Muslim, baik klasik maupun modern, yang dari Indonesia ataupun luar negeri.

Daya tarik kajian tokoh disebabkan oleh pemikiran-pemikiran mereka yang dinilai relevan untuk kebutuhan masyarakat Islam. Ia juga menarik karena sering kali memberikan alternatif lain dari pemikiran keagamaan yang umum terdapat di masyarakat. Pada masa Orde Baru, ketika Islam sebagai gerakan politik dikekang perkembangannya oleh pemerintah, banyak kaum intelektual dan mahasiswa kemudian mencurahkan perhatian mereka pada kajian-kajian keislaman, khususnya di kalangan IAIN. Kelompok-kelompok studi mahasiswa bermunculan, dan terjemahan karya-karya pemikir Muslim dari mancanegara juga mulai berhamburan di pasar (Mujiburrohman, 2009: x-xi).

Ada banyak pemikir Muslim, dari dalam maupun luar negeri, yang menjadi obyek kajian. Beberapa nama dari luar negeri yang

dapat disebut adalah Fazlur Rahman, Mahmoud Mohammad Thoha, Abdullahi Ahmed an-Na'im, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Muhammad 'Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Abdullah Saeed. Sementara tokoh Indonesia yang banyak dikaji antara lain Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Kuntowijoyo, M. Dawam Rahardjo, dan Harun Nasution. Deretan nama intelektual yang pemikirannya banyak dikaji dapat dibuat lebih panjang lagi, tetapi hal yang mendasar adalah penelitian dan kajian terhadap pemikiran tokoh telah menjadi fenomena menarik yang mewarnai penelitian di PTAIN.

Kajian tematik juga tidak kalah banyaknya. Tema-tema yang diangkat disesuaikan dengan konteks keilmuan yang ditekuni oleh masing-masing individu. Ada yang menekuni tema dalam cakupan ilmu hukum Islam, pendidikan Islam, ekonomi Islam, dakwah, sosiologi Islam, ushuluddin maupun dakwah. Jumlah kajian tematik jauh lebih banyak dengan cakupan lebih luas dibandingkan dengan kajian tokoh.

BAB II

FUNDAMENTALISME ISLAM:
KERANGKA TEOLOGIS DAN SOSIOLOGIS

A. Pendahuluan

Kata fundamentalisme cukup dikenal luas oleh masyarakat. Fundamentalisme tidak hanya berkaitan dengan wacana, tetapi juga gerakan. Ada beragam penilaian dan perspektif dalam memahami fenomena fundamentalisme. Keragaman ini terjadi karena ketika sebuah konsep muncul ke ruang publik maka terbuka peluang secara luas untuk melakukan pemaknaan. Keragaman pemahaman dan pemaknaan terhadap fundamentalisme tersebut sesungguhnya merupakan hal yang wajar.

Keragaman ini terjadi karena berbagai faktor. Sebagai sebuah gejala sosial, fundamentalisme merupakan hasil interaksi dan relasi dengan berbagai dimensi. Ada beragam faktor yang memengaruhi dan saling berkaitan antara satu dengan yang lainnya. Salah satu perspektif menyebutkan bahwa fundamentalisme menjadi begitu populer karena pada saat-saat gerakan *milenial* (harapan pertolongan "dari langit") muncul, agama fundamentalis menyuarakan jawaban keluar untuk orang banyak. Fundamentalisme sesungguhnya

merupakan gejala—meminjam istilah Erich Fromm—"Lari dari Kebebasan" (*Escape from Freedom*). Dalam keadaan orang tidak tahu lagi apa yang harus diperbuat karena bingung akibat perubahan sosial yang besar, orang tidak berani membuat keputusan sendiri dan ingin menyerahkan segala sesuatu kepada keputusan "sang pemimpin".

Kecenderungan menguatnya fundamentalisme keagamaan juga dapat dilihat dari perspektif kritis. Fenomena fundamentalisme keagamaan dapat dilihat sebagai kritik terhadap kehidupan keagamaan yang selama ini berkembang. Fundamentalisme merupakan bukti bahwa kehidupan keagamaan yang ada selama ini mengalami semacam ketidaksiapan, atau "kegagapan" dalam merespon berbagai dinamika sosial-kemasyarakatan yang berkembang secara pesat. Dalam kondisi semacam ini, langkah apologis dengan membalik cara pandang menjadi sebuah pilihan yang dinilai lebih menjanjikan. Maka, karakteristik yang melekat kuat pada para pengikut fundamentalis keagamaan adalah "mimpi-mimpi eskatologis" tentang kehidupan ideal.

B. Selayang Pandang Fundamentalisme

Mendefinisikan fundamentalisme ternyata tidak mudah. Ada beragam persoalan berkaitan dengan kerangka perumusannya. Salah satunya adalah kriteria. Hal inilah yang menjadikan sulit untuk menentukan siapa dan mengapa sebuah kelompok masuk dalam kategori fundamentalisme. Maka, definisi yang baik tentang fundamentalisme pun menjadi rumit.

Kerumitan definisi fundamentalisme disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama,* definisinya yang sering kabur dan memang sengaja makna yang sesungguhnya dikaburkan. Kekaburan ini menunjukkan bahwa fundamentalisme merupakan

sesuatu yang problematik. Setiap kali orang membicarakan tentang "fundamentalisme" agama biasanya mengacu pada pengalaman-pengalaman yang pernah terjadi di negara-negara lain, baik di Timur Tengah, Afrika, Asia Tenggara, Amerika, dan Eropa. Rujukan lain yang digunakan adalah "fundamentalisme" dalam Kristen ataupun Katolik. Implikasinya, fundamentalisme, khususnya dalam Islam, dianggap tidak pernah ada. Istilah fundamentalisme hanya ada dalam agama selain Islam, seperti Kristen, Katolik atau Yahudi.

Kedua, istilah fundamentalisme memiliki tafsir sangat longgar dan sangat sosiologis, tetapi tidak jarang menjadi tafsir yang sangat idiologis dan teologis. Fundamentalisme diartikan sebagai gerakan keagamaan yang mengacu pada pemahaman dan praktik-praktik zaman salaf (zaman Nabi dan sahabat) dengan berdasarkan al-Qur'an dan Hadis Nabi. Ditinjau dari perspektif ini, fundamentalisme sebenarnya biasa saja. Namun menjadi tidak biasa ketika fundamentalisme sering kali dihubung-hubungkan dengan problem kemasyarakatan umat beragama saat mereka lebih tertarik menggunakan cara-cara pemaksaan, kekerasan, menyalahkan pihak lain dan mengklaim pihaknyalah yang paling benar. Fundamentalisme pada akhirnya menjadi kosakata agama yang negatif, karena agama tampaknya dipahami serba tunggal, monolog, keras, mengancam, dan penuh kekerasan, bahkan bunuh-bunuhan atas nama Tuhan (Zuly Qodir, 2004: 35).

Walaupun memang rumit secara definitif namun definisi haruslah tetap dibuat. Sebab, dengan definisi akan diperoleh deskripsi yang memberikan gambaran tentang sebuah konsep. Demikian juga halnya dengan fundamentalisme. Definisi fundamentalisme akan memberikan konsepsi secara lebih jelas mengenai apa yang dimaksud dengan fundamentalisme.

Secara etimologis, istilah fundamentalisme berasal dari kata fundamen, yang berarti dasar. Sedangkan secara terminologis, fundamentalisme adalah rankaian pemikiran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara rigid dan literalis (Mahmud Amin al-Alim, 1993: 10).

Perspektif berbeda diberikan Bassam Tibi. Tibi tidak mengaitkan fundamentalisme dengan agama tertentu, tetapi melihat fundamentalisme dalam era kontemporer sebagai bentuk ekspresi idiologis. Menurut Bassam Tibi, fundamentalisme merupakan gejala idiologis yang muncul sebagai respon atas problem-problem globalisasi, fragmentasi, dan benturan peradaban. Namun dalam perkembangan selanjutnya, agitasi fundamentalisme mengakibatkan kekacauan di seluruh dunia (Bassam Tibi, 2000: 8).

Menyimak dinamika pemaknaan terhadap fundamentalisme sebagaimana dipaparkan di atas, maka dapat dipahami bahwasanya istilah fundamentalisme tidak hanya terjadi pada agama tertentu. Pelabelan fundamentalisme terhadap gerakan Islam semata seperti yang sekarang terstigma merupakan suatu hal yang tidak tepat. Sebab, fundamentalisme dapat berlaku pada semua agama. Dalam agama Hindu, Budha, atau Kong Hu Chu, juga terdapat kelompok fundamentalis, yaitu mereka yang menolak butir-butir nilai liberal, saling membunuh atas nama agama, dan berusaha membawa hal-hal yang sakral ke urusan politik dan negara (Karen Armstrong, 2002a: x).

Adapun karakteristik yang menonjol pada fundamentalisme adalah skripturalisme (*kitâbiy*), yakni keyakinan secara harfiah terhadap kitab suci yang merupakan firman Tuhan dan dianggap tidak ada kesalahan (Richard T. Anton, 2003: 41). Keyakinan semacam inilah yang kemudian dikembangkan menjadi gagasan dasar bahwa suatu agama harus dipegang secara kokoh

dalam bentuknya yang literal dan bulat tanpa kompromi, tanpa pelunakan, tanpa reinterpretasi, dan pengurangan. Gagasan dasar ini dibingkai dalam kerangka metodologi yang kemudian melahirkan beberapa prinsip. *Pertama,* oposisionalisme (*al-mu'aridhah*). Oposisionalisme ini merupakan bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dianggap membahayakan eksistensi agama, baik dalam bentuk modernitas, sekularisasi, maupun tata nilai Barat. Acuan atau tolok ukur untuk menilai tingkat ancamannya adalah kitab suci.

Kedua, penolakan terhadap hermeneutika. Penolakan ini disebabkan karena mereka meyakini bahwa teks suci harus dipahami secara literal sebagaimana bunyinya. Alasannya karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Bahkan pada teks-teks yang satu sama lain saling bertentangan maknanya, nalar tidak dibenarkan melakukan semacam kompromi dan menginterpretasikan ayat-ayat tertentu.

Ketiga, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Pluralisme dinilai sebagai pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan mereka merupakan bentuk dari relativisme keagamaan, terutama yang muncul tidak hanya dari intervensi nalar terhadap teks kitab suci, tetapi lebih karena perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama.

Keempat, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Kaum fundamentalis berpendapat bahwa seharusnya masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks kitab suci, bukan sebaliknya di mana teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat. Pada perspektif inilah kaum

fundamentalis itu bersifat ahistoris dan asosiologis. Mereka bertujuan untuk kembali kepada bentuk masyarakat ideal yang dipresentasikan pada zaman kaum salaf. Masyarakat ideal tersebut mereka anggap sebagai pengejawantahan kitab suci secara sempurna (Azyumardi Azra, 1993: 18-19).

Dinamika sejarah fundamentalisme memang mengalami perkembangan pemaknaan dan karakteristik. Makna yang sekarang berkembang, dalam perspektif hermeneutika kritis Habermas (Mudjia Rahardjo, 2008: 67-68), lahir dari konstruksi pihak berkuasa yang sarat kepentingan. Sebab, yang menentukan horizon pemahaman adalah kepentingan sosial (*social interest*) yang melibatkan kepentingan kekuasaan (*power interest*) sang interpreter dan khususnya komunitas-komunitas interpreter yang terlibat dalam interpretasi. Dalam konteks fundamentalisme, pihak negara-negara Barat, khususnya Amerika Serikat, yang mewarnai dan menentukan pemaknaan terhadap fundamentalisme sekarang ini. Kepentingan Barat adalah bagaimana menjadi penguasa dan menundukkan Islam. Berbagai cara mereka lakukan, termasuk membangun stigma negatif. Kerangka semacam inilah yang terus disosialisasikan dan dikembangkan oleh Barat demi tercapainya kepentingan dominasi mereka.

C. Perspektif Islam

Istilah "fundamentalisme Islam" sebenarnya sarat dengan perdebatan. Banyak pihak yang menilai bahwa istilah fundamentalisme Islam memiliki implikasi yang bersifat pejoratif sehingga tidak tepat atau problematik jika diterapkan terhadap Islam. Budhy Munawar-Rachman menguraikan secara menarik terhadap sisi problematik penggunaan istilah fundamentalisme Islam. Uraian aktivis di Universitas Paramadina ini mengacu

tulisan Djaka Soetapa, seorang teolog Kristen. Menurut Djaka Soetapa, fundamentalisme Kristen berintikan: *pertama,* mempertentangkan penyataan Allah dengan akal manusia; *Kedua,* mempertentangkan Kitab Suci (*Sacred Text*) dengan ilmu pengetahuan; *Ketiga,* mengamankan Kitab Suci terhadap kritik, dengan ajaran bahwa Kitab Suci "tidak bisa salah"; dan *Keempat,* mencap orang yang tidak sependapat dengan itu semua sebagai "Kristen yang tidak benar".

Bila gagasan-gagasan dasar fundamentalisme itu diterapkan ke dalam konteks Islam, demikian Budhy Munawar-Rachman, maka hasilnya adalah: *pertama,* masalah mempertentangkan pernyataan Allah dengan akal manusia, maka sejak awal, Islam justru sangat mendorong umatnya untuk merenungkan firman Allah dengan akal sekaligus juga memperhatikan alam ini sebagai tanda-tanda kekuasaan Tuhan (*the sign of God*).

Kedua, masalah mempertentangkan Kitab Suci (*Sacred Text*) dengan ilmu pengetahuan, justru karena akal diberikan tempat dalam kesadaran beragama, maka dalam perkembangan dewasa ini, apresiasi terhadap ilmu pengetahuan malah begitu berkembang dalam Islam. Bahkan orang Islam sangat menyukai ilmu pengetahuan itu. Nabi Saw. sendiri bersabda, "*Tuntutlah ilmu (pengetahuan) meskipun sampai ke negeri China*". Apalagi, jika ilmu pengetahuan yang kita pelajari justru ikut membantu dalam memperjelas keimanan kita kepada Tuhan, maka hal itu justru diperintahkan.

Ketiga, masalah Kitab Suci (berarti al-Qur'an) "tidak bisa salah", maka dalam konteks Islam, statemen ini justru merupakan pandangan umum kaum Muslim. Sehingga kalau definisi fundamentalisme Kristen diterapkan kepada Islam, maka jelas—seperti dikatakan oleh Bernard Lewis, seorang orientalis terkemuka yang

ahli Islam—"sikap semua kaum Muslim terhadap teks-teks al-Qur'an, paling tidak pada prinsipnya adalah fundamentalis".

Keempat, masalah mencap orang yang tidak sependapat dengan itu semua sebagai "Islam yang tidak benar", kiranya hal ini bersifat relatif saja. Sebab, kesadaran adanya perbedaan madzhab (aliran-aliran keagamaan) amat menonjol sepanjang sejarah Islam, sehingga paham inklusivisme intra-agama, kurang-lebih hidup dalam masyarakat (Budhy-Munawwar Rachman, 2001: 424-425).

Penolakan yang dilakukan oleh Budhy-Munawwar Rachman merupakan sesuatu yang logis. Penolakan tersebut tidak didasarkan kepada sentimen emosional, tetapi didukung dengan argumen yang cukup kokoh. Karena memang jika dicermati, akar persoalan penolakan istilah fundamentalisme dalam Islam karena asal-usulnya yang memang berasal bukan dari Islam. Namun demikian, sebagian sarjana dapat menerima penggunaan istilah fundamentalisme Islam dengan beberapa catatan, yaitu istilah itu tidak dipakai sebagai cap atau label untuk mendiskreditkan Islam—sebagaimana yang seringk dilakukan oleh media massa—melainkan sebagai sebuah konsep akademik yang 'netral' (Mujiburrahman, 2002: 75).

Mujiburrahman mendefinisikan fundamentalisme Islam sebagai gerakan-gerakan Islam yang secara politik menjadikan Islam sebagai idiologi dan secara budaya menjadikan Barat atau mereka yang "terbaratkan" sebagai "lawan" (*counterpart*). Asumsi dasar gerakan politik dan budaya ini adalah pandangan bahwa Islam merupakan sebuah agama yang sempurna dan lengkap sehingga kaum Muslim tidak perlu lagi meminjam konsep-konsep apapun yang datang dari luar dirinya. Sedangkan ciri pembaruan yang menandai gerakan fundamentalisme juga dapat dimasukkan ke dalam pengertian ini, tetapi dengan catatan bahwa model pem-

baruan mereka berbeda atau bahkan bertentangan dengan pembaruan kaum modernisme Islam. Selain itu, jika fundamentalisme Islam dipahami sebagai gerakan resistensi terhadap kebudayaan Barat, maka implikasinya adalah bahwa ia merupakan fenomena Islam modern. Dengan ungkapan lain, gerakan-gerakan Islam di masa sebelumnya hanya dianggap sebagai potensi belaka (Mujiburrahman, 2002: 77).

Untuk memperjelas definisi dan menghindari stigmatisasi serta generasi maka diperlukan identifikasi terhadap karakteristik fundamentalisme Islam. Beberapa karakteristik yang dapat dipakai untuk identifikasi fundamentalisme Islam adalah: *pertama,* berkaitan dengan pemahaman dan interpretasi mereka terhadap doktrin yang cenderung bersifat rigid dan literalis. Kecenderungan memahami doktrin secara rigid dan literal ini, menurut versi kaum fundamentalis, sangat perlu demi menjaga kemurnian doktrin Islam secara utuh (*kaffah*).

Kedua, kaum fundamentalis menunjukkan perhatian terhadap suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam yang dibayangkan, seperti terwujudnya negara Islam, kejayaan politik Islam, serta ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik, kemasyarakatan, dan budaya Islam sebagai bagian dari eksperimentasi sistem ketatanegaraan Islam. Tidak mengherankan bila kaum fundamentalis sangat menekankan idiologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal. Kuatnya semangat seperti ini membuat munculnya resistensi terhadap dominasi Islam, khususnya Barat. Akibatnya, mereka melakukan peneguhan idiologi dan budaya sendiri (*ideological and cultural self-assertion*) sebagai langkah untuk mengimbangi Barat.

Ketiga, mereka menekankan penggunaan terminologi politik yang menurut anggapan mereka "Islami", doktrin keagamaan (*tawhid*) diterjemahkan bukan sekadar rumusan teologis, tetapi juga suatu sistem keimanan dan tindakan politik yang komprehensif dan eksklusif. Karenanya, bagi kaum fundamentalis, makna-makna substantif dari suatu terminologi atau tindakan politik tidaklah terlalu penting.

Selain itu, terdapat kecenderungan yang menunjukkan kurangnya minat mereka dalam pengembangan dan implementasi pemikiran politik atau suatu lingkungan kultural yang lebih spesifik karena hal itu dikawatirkan akan menghilangkan atau mereduksi identitas keislaman. Pemeliharaan kaum fundamentalis terhadap skripturalisme mendorong mereka untuk menggunakan pendekatan literal dan tekstual dalam mengartikulasikan gagasan-gagasan sosial-politiknya.

Kaum fundamentalis juga memanfaatkan argumen-argumen yang sifatnya tradisionalistik, dan langkah itu diimbangi dengan penegasan diri (*self-assertive*) yang menekankan penggunaan idiom-idiom keislaman secara tegar, eksklusif, dan apologetik.

Karakteristik *keempat,* kaum fundamentalis meyakini paradigma bahwa Islam bukan hanya sekadar agama, melainkan juga sebuah sistem hukum yang lengkap, idiologi universal, dan sistem paling sempurna, yang mampu mengatasi semua masalah kehidupan manusia. Kaum fundamentalis umumnya sangat meyakini bahwa Islam adalah totalitas sistem dari tiga pilar kehidupan manusia, yaitu (1) agama (*dîn*), (2) dunia (*dunya*), (3) negara (*dawlah*). Konsekuensi pandangan ini, Islam dinisbatkan sebagai suatu sistem yang paling mampu dan aplikatif atas semua persoalan dan aspek kehidupan, mulai dari masalah yang ringan, hingga masalah keluarga, ekonomi, politik, dan lain-lain.

Dalam praktik politik, paradigma seperti itu menafsirkan syari'ah sebagai ruh dan pondasi dari tiga pilar utama, yaitu agama, dunia, dan negara. Syari'ah dianggap sebagai hukum Tuhan yang ditafsirkan secara ketat dan diimplementasikan dalam sistem kehidupan ketatanegaraan, konstitusi, pemerintahan, dan masyarakat. Dengan kata lain, kaum fundamentalis Islam pada umumnya sangat *syari'ah minded.*

Karakteristik *kelima,* kaum fundamentalis—umumnya—tidak mempunyai apresiasi, atau bahkan antipati terhadap pluralisme. Kecenderungan untuk menafsirkan teks-teks keagamaan secara literal dan legal-eksklusif telah menyebabkan mereka menarik demarkasi yang tegas antara Muslim dan non-Muslim, bahkan kepada yang Muslim sekalipun, jika dianggap tidak sesuai dengan tafsiran subyektif mereka tentang kebenaran yang diyakini. Dengan kata lain, kaum fundamentalis mempunyai kecenderungan untuk berpijak pada konsep *us* (*minna*) dan *them* (*minhum*) yang bermuara pada justifikasi personal terhadap kelompok lain dengan simplifikasi penggolongan sebagai "Muslim" atau "kafir". Dalam konteks politik sekarang, kaum fundamentalis sangat percaya kepada "teori konspirasi" yang didasarkan kepada kecurigaan yang tinggi terhadap kelompok-kelompok non-Islam (terutama Yahudi dan Kristen), tentang agenda-agenda politik mereka yang dianggap destruktif terhadap Islam dan umat Islam (M. Syafi'i Anwar, dalam Abdul Halim (ed), 2006: 57-70).

Menurut Hassan Hanafi, fundamentalisme Islam lebih berpatokan pada pencarian legalitas syari'ah daripada analisis terhadap realitas. Fundamentalisme, kata Hanafi, juga berdiri di atas aksioma-aksioma *firqah* daripada kebutuhan riil. Ia juga lebih mengutamakan metode deduktif yang mendasarkan pada penafsiran teks-teks, bukan metode induktif yang membutuhkan

pengumpulan dan pengklasifikasian data riil. Fundamentalisme acapkali juga diterjemahkan dengan istilah *Salâfiyah Islâmiyah*, yaitu generasi pendahulu yang lebih utama dari generasi penerusnya yang lebih baru atau belakangan dengan mengacu kepada teks al-Qur'an. Fundamentalisme juga tidak bisa serta merta dikaitkan dengan kelompok atau orang yang konservatif dan menentang peradaban modern sebab banyak juga tokoh-tokoh Muslim yang menyerukan memanfaatkan sarana modern dan sarana komunikasi yang canggih. Fundamentalisme juga tidak bisa dianggap sebagai kelompok yang fanatis, berwawasan sempit, menolak dialog, dan menutup diri. Sebab, banyak representator kaum fundamentalis adalah pemikir Islam liberal, rasionalis, berwawasan luas, menguasai sejarah dunia, menerima tantangan zaman, terbuka terhadap peradaban modern, bahkan menulis tentang toleransi dan kerjasama antaragama. Bahkan, fundamentalisme tidak bisa dikatakan sebagai kelompok yang memanjangkan jenggot, militansi ritual, dan performa luar, tuntutan penerapan syariat, mendirikan negara Islam, dan aktivitas membangun masjid. Sebab, fundamentalisme Islam lebih banyak dilahirkan dari gerakan kemerdekaan dan penjajahan, seperti di Sudan, Libya, Mesir, Tunisia, Aljazair, Palestina, dan negara-negara mayoritas berpenduduk Muslim. Kaum fundamentalis sendiri banyak variasinya, dan salah satunya adalah gerakan kemerdekaan (Hassan Hanafi, 2003: 109-110).

Dalam pandangan seperti itu, Hanafi kemudian mengemukakan bahwa melihat fundamentalisme dapat dilihat pada tiga level. *Pertama,* level individual dan gerakan-gerakan sosial oleh organisasi kemasyarakatan yang merupakan wilayah kajian sosiologi. *Kedua,* level gagasan dan konsep-konsep sebagai landasan pikir individu dan masyarakat dan memberikan cara

pandang dunia serta motivasi-motivasinya mengapa melakukan aksi. Ini merupakan wilayah kajian para filosof. *Ketiga,* level motivasi dan dorongan-dorongan psikologis-historis yang merupakan fenomena terdalam dari fundamentalisme dalam Islam dan bersifat laten. Wilayah ini merupakan kajian para filosof, sejarawan, psikolog, dan ahli peradaban (Hassan Hanafi, 2003: 111).

Akar fundamentalisme Islam bermuara pada Muhammad bin Abd al-Wahhab. Corak keberagamaan yang dikembangkan Abd al-Wahhab sangat literalis. Ia menganjurkan umat Islam untuk kembali kepada al-Qur'an dan hadits dengan meninggalkan taklid, menjauhi bid'ah, kurafat, sirik, menghilangkan sikap fatalis, serta perlu melakukan ijtihad dalam berbagai masalah yang tidak jelas ketentuannya dalam al-Qur'an dan hadits (Khaled M. Abou el-Fadl, 2006: 61-92). Gerakan fundamentalis yang dipelopori Muhammad bin Abd al-Wahhab ini disebut Fazlur Rahman sebagai kelompok revivalis. Rahman menggambarkan kelompok revivs sebagai "denyut pertama kehidupan Islam" setelah Islam mengalami kemerosotan beberapa abad lamanya (Fazlur Rahman, dalam Alfort T. Welch dan Pierre Cachia (ed.), 1979).

Namun sesungguhnya apa yang diserukan Abd al-Wahhab dan para pengikutnya (Wahhabiyah) penuh dengan pertentangan. Anjuran untuk berijtihad misalnya, ternyata justru dibelenggu dalam usaha pemaksaan terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadits yang selaras dengan keyakinan mereka yang sangat rigid, radikal, dan literal, bahkan ilmuwan Barat menyebutnya dengan "literalis tanpa interpretasi". Oleh karena itu merupakan hal yang wajar jika dalam perkembangannya kemudian upaya Abd al-Wahhab ini menggiring formulasi Islam yang diyakininya ke suatu titik ekstrim; fundamentalisme Islam radikal. Hal ini

bisa dilihat dari usahanya yang—atas nama purifikasi tauhid—menggunakan berbagai cara yang tidak etis untuk menjalankan interpretasi agama yang diyakini. Maka, Wahhabiyah akrab dengan penumpahan darah, penjarahan Mekah dan Madinah, pemusnahan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai praktik menyimpang, dan sebagainya. Selain itu, Wahhabiyah juga melakukan pengagungan tradisi masa nabi dan sahabat dan meyakininya sebagai bentuk agama yang otentik. Mereka memosisikan masa awal Islam sebagai masa ideal yang menjadi rujukan dinamika dan perkembangan sejarah sekaligus sebagai tolok ukur kemurnian agama (Azyumardi Azra, 1996: 112; Harun Nasution dan Azyumardi Azra (eds.), 1985: 23; Fazlur Rahman, 1984: 136).

Cara pandang Wahhabiyah ini memeroleh kritik yang sangat tajam dari berbagai pihak. Idealisasi Islam masa awal yang diusung Wahhabiyyah merupakan suatu hal yang tidak mungkin. Armstrong menilai bahwa reformasi apapun yang dijalankan, betapapun konservatifnya, seperti yang dilakukan Wahhabiyah, tetaplah merupakan pembaruan dan di dalamnya dilakukan adaptasi terhadap kepercayaan dan tantangan-tantangan yang dihadapi, walaupun mungkin aspek ini tidak disadari atau diakui (Karen Armstrong, 2002a: 76).

Khaled Abou El Fadl juga mengkritik tajam terhadap Wahhabi. Khaled menilai bahwa ironi sesungguhnya dalam Wahhabi adalah semangat Abd al-Wahhab untuk menjaga kemurnian Islam yang di dalamnya tertanam suatu etnosentrisme pro-Arab yang seutuhnya bertentangan dengan semangat universal Islam. Selain itu, di dalam tubuh Wahhabi telah diwarnai oleh inkonsistensi idiologis. Misalnya, mereka mengutuk semua praktik budaya dan menandaskan kepatuhan secara ketat terhadap

Islam, namun kenyataannya Wahhabisme justru merupakan bangunan budayanya sendiri, yaitu budaya Badui dari wilayah Najd. Sementara bersikeras bahwa hanya ada satu Islam sejati, sesungguhnya Wahhabisme menguniversalkan budayanya sendiri dan menyatakannya sebagai satu-satunya Islam sejati. Sementara terus menerus mengutuk pengaruh non-Muslim dan menolak setiap bentuk kerjasama dengan Barat, kenyatannya kaum Wahhabi didorong dan didukung oleh kaum kolonial Inggris untuk memerangi imperium Utsmani. Sementara mengutuk semua bentuk nasionalisme sebagai temuan Barat yang jahat, sesungguhnya Wahhabisme justru merupakan gerakan nasionstik pro-Arab yang menolak dominasi Turki atas bangsa Arab dengan dalih membela satu bentuk Islam yang benar (Khaled M. Abou El Fadl, 2006: 68, 70).

D. Pemahaman Keagamaan

Fundamentalisme Islam memiliki ciri khas. Salah satunya adalah doktrin sentral "Islam *Kaffah*". Doktrin ini menyatakan bahwa Islam tidak hanya merupakan sistem agama, akan tetapi juga sebagai sebuah sistem yang secara total mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, baik dalam kehidupan pribadi maupun dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Dalam konteks dunia modern, kalangan fundamentalis Islam berpegang teguh pada pola integralisme. Menurut mereka, doktrin-doktrin yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah adalah doktrin yang bersifat universal dan telah mencakup segala aspek dalam kehidupan manusia dan berlaku tanpa dibatasi oleh ruang dan waktu. Aspek yang penting dalam konteks ini adalah ketaatan mutlak kepada wahyu Tuhan, yang berlaku secara universal. Iman dan ketaatan terhadap wahyu Tuhan, sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an dan praktik

Sunnah Nabi, lebih penting daripada penafsiran-penafsiran terhadap kedua sumber utama pedoman kehidupan umat Islam itu (M. Syafi'i Anwar, dalam Abdul Halim (ed.), 2006: 57-58).

Keimanan dan ketaatan terhadap ajaran Islam menjadi karakteristik yang melekat kuat pada kelompok fundamentalis. Mereka menghindari sejauh mungkin interpretasi karena dianggap sebagai bentuk kesewenangan manusia sekaligus sebagai kecerobohan. Ajaran agama mereka nilai jauh lebih penting untuk diimani dan dijalankan, bukan ditafsirkan dan diperlakukan secara bebas. Kalangan fundamentalis Islam biasanya tidak menyukai terhadap para pemikir Islam yang cenderung liberal dalam menafsirkan ajaran agama. Reaksi keras akan muncul terhadap berbagai bentuk ekspresi terhadap ajaran agama, baik dalam bentuk tafsir, pemikiran, maupun aksi-aksi ritual-sosial yang mereka nilai keluar dari pemahaman mereka.

Tentang doktrin hukum dan politik dalam idiologi Islam, kaum fundamentalis Islam memahaminya sebagai kedaulatan atau supremasi hukum Tuhan. Mereka berkeyakinan bahwa Islam adalah satu-satunya jalan hidup dan harus ditegakkan tanpa mempertimbangkan pengaruhnya terhadap hak-hak dan kesejahteraan kelompok lain. Kehadiran konsep jalan lurus (*as-Shirât al-Mustaqîm*), menurut mereka, telah dipastikan oleh sistem hukum Tuhan. Syari'ah dapat menghapus semua pertimbangan moral dan nilai-nilai etis yang sepenuhnya tidak terdapat dalam hukum. Tuhan diwujudkan dalam seperangkat perintah hukum positif dan dianggap mampu menunjukkan jalan yang benar dalam bertindak pada semua keadaan. Satu-satunya tujuan hidup manusia di muka bumi ini adalah merealisasikan perwujudan Tuhan dengan melaksanakan hukum-Nya secara patuh dan taat. Moralitas itu sendiri bermula dan berakhir dalam mekanisme

dan teknik-teknik hukum Islam, kendati aliran hukum Islam yang berbeda melahirkan pemahaman hukum yang berbeda pula (Khaled M. Abou El Fadl, 2003: 20).

Doktrin dasar dan manifestasinya dalam kehidupan kaum fundamentalis Islam tidak lahir begitu saja. Ada banyak faktor yang menjadi pendorongnya. Salah satunya adalah keinginan untuk membentengi diri disertai rasa takut dan cemas dalam merespon kesulitan hidup di dunia modern yang sekuler. Sehingga merupakan hal yang wajar manakala mereka menolak terhadap rasionalitas dan modernitas sebagai reaksi terhadap kebudayaan sekuler dan ilmiah. Sebagaimana dikatakan oleh Armstrong, fenomena semacam ini pada awalnya justru terjadi di Barat sendiri yang kemudian meluas ke berbagai penjuru dunia. Sebagai kekuatan dominan dunia, Barat telah mengembangkan tipe peradaban yang berbeda total sehingga reaksi keberagamaan terhadap tipe peradaban yang dikembangkan oleh Barat pun menjadi sesuatu yang unik (Karen Armstrong, 2004: xiii).

Sebagai respon terhadap perubahan zaman, kaum fundamentalis Islam terus-menerus menggulirkan penolakan atas isu-isu sekularisme, demokrasi, HAM, dan nilai-nilai modern lainnya. Sesuai dengan doktrin sentral mereka yang memandang Islam sebagai jawaban atas semua persoalan, sebagai konsekwensinya fundaments Islam memandang tatanan dunia yang sedang dibangun Barat sebagai sesuatu yang menyimpang dan harus ditolak. Realitas ini bertentangan secara diametral dengan watak hegemonik peradaban Barat atas dunia Timur dalam berbagai dimensi kehidupan. Barat sendiri membutuhkan lawan yang seimbang dalam menjalankan agenda hegemoniknya. Pasca perang dingin, Barat kesulitan menyatukan kekuatan untuk

mencari lawan yang seimbang. Maka, kaum fundamentalis pun dibidik sebagai musuh yang dinilai layak (Bassam Tibi, 2000:2).

Respon yang sifatnya cenderung resisten terhadap segala hal yang bernuansa Barat, terutama isu-isu yang berasal dari Barat, merupakan manifestasi perlawanan sekaligus ikhtiar untuk mempertahankan diri. Barat telah menjadi kekuatan besar yang sulit untuk ditandingi. Mereka memiliki berbagai perangkat pendukung untuk mewujudkan ambisi idiologis dan kepentingan sosial-politis-ekonomisnya. Jika dibiarkan, apa yang dilakukan oleh Barat akan merusak identitas religius umat Islam. Dalam upaya melawan realitas yang semacam ini, kaum fundamentalis Islam lebih mengedepankan kerangka resistensi, menolak segala yang berasal dari Barat, dan membangun karakteristik diri yang khas yang berbeda.

Bagi kaum fundamentalis, mempolitisasi agama menjadi sebuah keniscayaan. Hal ini dilakukan karena merupakan benteng terakhir dalam menahan serbuan budaya Barat yang sedemikian agresif. Menurut kalangan fundamentalis, gaya hidup yang dibangun peradaban Barat lebih bersifat negatif sehingga merupakan sesuatu yang tidak aneh manakala pemikir fundaments seperti Muhammad Qutb menilai bahwa kehidupan modern sama dengan kehidupan pra-Islam atau zaman jahiliyah yang harus ditolak. Zaman jahiliyah, di mata Qutb, bukanlah suatu peristiwa sejarah yang hanya sekali terjadi, tetapi merupakan suatu hukum sejarah yang dapat berulang kapan saja. Substansi pada zaman ini adalah kehidupan dengan keadaan spiritual menolak hidayah Ilahi dan suatu tatanan kehidupan yang menampik hukum Allah. Hidayah adalah suatu hakikat yang utuh dan jahiliyah juga demikian adanya. Masing-masing saling bertolak belakang dan memperlihatkan corak serta bentuknya sendiri-sendiri dalam

lapangan kehidupan ekonomi, politik, sosial, ilmu pengetahuan dan berbagai manifestasi lainnya. Bagi Qutb, hanya ada dua pilihan bagi manusia untuk membangun tatanan sosial, ekonomi, politik, dan juga budaya, yaitu kalau tidak dalam hidayah, pasti dalam kesesatan, kalau tidak Islam, pasti dalam kejahiliyahan (Muhammad Qutb, 1995: 25-26).

Paradigma yang serba hitam putih (*dualistic world view*) yang dikembangkan kalangan fundamentalis menjadikan segala sesuatu dilihat dalam kerangka benar-salah, kita-mereka, islami-jahiliyah, dan seterusnya. Implikasinya, ketika berhadapan dengan tantangan eksternal seperti modernitas dengan segenap ekses negatifnya, mereka bukannya memberikan respon yang sifatnya kreatif tetapi justru membangun penolakan dan membuat garis batas secara tegas. Sikap semacam ini menjadikan kalangan fundamentalis menjadi eksklusif. Mereka menolak segala sesuatu yang mereka nilai tidak sesuai dengan ajaran Islam. Segala sesuatu yang berasal dari luar kelompok mereka akan dinilai sebagai negatif dan kebenaran hanya berasal dari mereka.

E. Tinjauan Historis

Sejarah, menurut Gadamer, adalah sebuah perjalanan tradisi yang ingin membangun visi dan horison kehidupan di masa depan. Setiap manusia dan generasi adalah anak kandung dan sekaligus pewaris sebuah tradisi. Sebuah tradisi akan berbicara kepada kita ketika secara kritis kita interograsi yang kemudian melahirkan sebuah persahabatan yang diikat oleh keinginan untuk berbagi pengalaman dan gagasan antargenerasi dalam rangka membangun peradaban di masa depan. Pendekatan seperti ini oleh Gadamer disebut sebagai *effective history.* Dikatakan *effective history* karena sejarah sebagai objek kajian berada dalam suatu

kapal yang tengah berjalan bersama subjek yang menafsirkannya (Komaruddin Hidayat, 2004: 25).

Definisi sejarah secara menarik juga diberikan oleh Rudolf Bultmann. Menurut Bultmann, sejarah bukanlah fakta-fakta sejarah yang tegas (*historie*), namun lebih merupakan hal-hal yang bermanfaat dan mengarahkan perhatian manusia pada eksistensi dirinya di masa kini (*geschicte*). Kata "sejarah" dalam karya Bultmann mempunyai makna tradisional berkaitan dengan pandangan filosofis. Sejarah adalah segala titik perjumpaan pada masa kini, melalui mana manusia diminta untuk mengangkat dirinya sendiri, dan dengan demikian, membuka diri bagi masa depan yang mengutarakan dirinya dalam titik perjumpaan masa kini, momen ketika keputusan dibuat mengambil alih kepastian sekaligus tindakan historis Tuhan (Muhammad 'Ata Al-Sid, 2004: 58).

Kuntowijoyo membuat sebuah kiasan menarik berkaitan dengan sejarah dan sejarawan. Kata Kuntowijoyo, sejarawan itu ibarat orang naik kereta api dengan melihat ke belakang. Ia dapat menoleh ke kanan dan ke kiri. Yang tidak bisa dikerjakannya ialah melihat ke depan (Kuntowijoyo, 2003: xi). Oleh karena itu, ada banyak hal yang dapat 'dilihat' oleh sejarawan berkaitan dengan objek yang dikajinya. Namun demikian, tidak setiap pandangan atau penglihatan terhadap masa lalu dapat disebut sebagai sejarah.

Perspektif historis yang dilakukan dengan melacak terhadap asal-usul kemunculan istilah fundamentalisme sedikit banyak akan dapat memberikan pemahaman secara lebih memadai terhadap hakikat fundamentalisme. Sebab dengan meninjaunya dari perspektif historis akan diketahui geneologis perkembangan makna dari istilah tersebut. Salah seorang tokoh yang melakukan kajian historis terhadap fundamentalisme adalah Karen

Armstrong. Menurut Karen Armstrong, akar fundamentalisme lahir pada penghujung abad ke-15 M. Pada tahun 1492, Raja Ferdinand dan Ratu Isabelle, dua penguasa Katolik berhasil menakhlukkan Granada. Penakhlukan ini kemudian diikuti dengan pemaksaan terhadap kaum Muslim dan Yahudi untuk melakukan konversi ke agama Katolik. Mereka yang menolak dideportasi atau diinkuisisi. Korban utama dalam inkuisisi ini adalah Yahudi. Saat itulah, kaum Yahudi memberikan respon dan perlawanan dalam bentuk gerakan-gerakan fundamental berupa organisasi perlawanan bawah tanah. Kaum Yahudi yang dipaksa pindah ke Kristen diajak untuk kembali kepada agama Yahudi. Namun gerakan ini terus memperoleh pengawasan ketat, bahkan para pelakunya dikejar-kejar oleh eksekutor inkuisisi. Dari peristiwa inilah fundamentalisme bisa hadir dalam setiap agama yang telah tercerabut dari akar doktrin agama melalui kekerasan (Karen Armstrong, 2002a: 3-12).

Setelah peristiwa di penghujung abad 15 tersebut, relatif tidak banyak terjadi perkembangan dalam istilah fundamentalisme. Walaupun sudah dalam bentuk gerakan, tetapi fundamentalisme pada masa itu belum terumuskan dalam definisi yang jelas. Penggunaan istilah fundamentalisme secara definitif untuk pertama kalinya baru dilakukan beberapa abad setelah fenomena inkuisi pada abad 15 tersebut. Perkembangan penting berikutnya terjadi pada awal abad dua puluh dalam kaitannya dengan Protestanisme Amerika. Istilah fundamentalisme kembali digunakan untuk menunjuk suatu gerakan keagamaan yang, antara lain, menolak kritik terhadap Bibel, gagasan evolusi, otoritas, dan moralitas patriarkis yang ketat, dan seterusnya.

Seiring perjalanan waktu, istilah fundamentalisme mengalami perluasan cakupan. Istilah ini tidak lagi menjadi monopoli agama

Protestan, tetapi telah menjadi istilah yang umum digunakan untuk merujuk pada gerakan revivalisme keagamaan di luar tradisi Protestan, seperti dalam Islam, Yahudi, Budhisme, Hinduisme, Sikhisme, dan bahkan Konfusianisme. Bahkan fundamentalisme telah menjadi slogan politik untuk menyebut dan mendelegitimasi kelompok dan gerakan keagamaan. Dengan demikian, istilah fundamentalisme tidak hanya terjadi pada agama tertentu. Pelabelan fundamentalisme terhadap gerakan Islam seperti yang sekarang terjadi sebenarnya merupakan suatu hal yang tidak tepat. Sebab, fundamentalisme dapat berlaku pada semua agama. Dalam agama Hindu, Budha, atau Kong Hu Chu, juga terdapat kelompok fundamentalis, yaitu mereka yang menolak butir-butir nilai liberal, saling membunuh atas nama agama, dan berusaha membawa hal-hal yang sakral ke urusan politik dan negara (Karen Armstrong, 2003: x).

Tepatnya pada awal abad ke-20 istilah fundamentalisme mulai digunakan. Mereka yang menggunakannya adalah kaum Protestan yang menyebut diri mereka sebagai fundamentalis. Hal ini dilakukan sebagai semacam identitas untuk membedakan diri mereka dengan kaum Protestan lainnya yang lebih liberal yang menurut pandangan mereka telah merusak keimanan Kristen. Kaum fundamentalis ini ingin kembali ke dasar agama Kristen. Mereka menekankan aspek fundamental dari tradisi Kristen, yaitu suatu tradisi yang mereka definisikan sebagai pemberlakukan secara harfiah terhadap kitab suci serta penerimaan doktrin-doktrin inti tertentu. Sejak saat itulah, istilah fundamentalisme kemudian dipakai secara serampangan untuk menyebut terhadap setiap gerakan pembaruan yang terjadi di berbagai agama dunia lainnya (Jalaluddin Rakhmad, 1998: 261).

Penggunaan konsep fundamentalisme sebagai instrumen politik telah memunculkan banyak pertanyaan. Misalnya, ada kalangan yang bermaksud membatasi istilah fundamentalisme pada Protestanisme atau minimal Kristen, karena ia secara *inherent* lahir dari rahim tradisi itu. Ada juga yang mengaitkannya dengan gerakan yang ada dalam tradisi agama-agama Ibrahim, yaitu Yahudi, Kristen, dan Islam. Tapi, manakala kita mentransformasikannya sebagai suatu kategori sosiologis, maka konsep fundamentalisme bersifat universal yang bisa dijadikan topik untuk fenomena sosiologis dalam semua agama.

Gerakan fundamentalissme secara umum memiliki kesamaan, walaupun antara satu dengan yang lainnya mengekspresikan watak khas tradisi agama tertentu. Kesamaan tersebut adalah gerakan fundamentalisme muncul sebagai dampak dari proses transformasi sosial. Sebagai suatu konsep, fundamentalisme menandakan tiga unsur. *Pertama,* fenomena keagamaan. *Kedua,* penolakan terhadap dunia sebagai reaksi terhadap perubahan sosial dan kultur yang dipersepsikannya sebagai krisis. Dan *ketiga,* reaksi defensif dengan berupaya mempertahankan atau merestorasi tatanan sosial masa lalu yang diidealkan atau diimajinasikan sebagai paling otentik dan benar. Dalam kaitan dengan masa lalu, pendekatan mereka bersifat "mistis" karena menganggapnya sebagai tidak berubah dan memiliki kebenaran abadi. Untuk unsur pertama dan kedua, mereka kerap mengembangkan etika hukum yang cenderung *rigid* (kaku) karena memusatkan perhatian pada regulasi hukum yang konkrit (Mun'im A. Sirry, 2003: 3-4).

Mempertegas tesis ini, Bassam Tibi menyatakan bahwa fundamentalisme merupakan gejala ideologis yang muncul sebagai respon atas problem-problem globalisasi, fragmentasi, dan benturan peradaban. Namun dalam perkembangan selanjutnya,

agitasi fundamentalisme mengakibatkan kekacauan di seluruh dunia (Bassam Tibi, 2000: 8).

Melengkapi kerangka pandang yang melihat secara internal terhadap karakteristik fundamentalisme, Musdah Mulia melihat bahwa tumbuh suburnya fundamentalisme setidaknya didukung oleh tiga faktor. *Pertama,* kekuatan global di mana kebijakan Amerika sangat timpang terhadap negara-negara Muslim sehingga menimbulkan kebencian. *Kedua,* pengaruh demokrasi. Dulu, kelompok semacam ini tidak punya suara di negara-negara Islam, termasuk Indonesia. Dengan memakai jalur demokrasi, mereka punya cara legal untuk menyuarakan pendapat. Mereka memakai istilah demokrasi prosedural yang sebenarnya melanggar konstitusi karena demokrasi digunakan sebagai mekanisme yang hakikat dan tujuan akhirnya bukan demokrasi itu sendiri, tetapi teokrasi. *Ketiga,* kegagalan pemerintah sekuler dalam menyejahterakan rakyat sehingga muncul alasan menggantikan negara sekuler dengan negara teokrasi (Musdah Mulia, 2008: 12).

Dari uraian ini terlihat bahwa kesan yang muncul terhadap fundamentalisme memang cenderung bernada pejoratif, bahkan cenderung negatif. Namun sesungguhnya istilah fundamentalisme merupakan istilah yang netral. Artinya, meski mengandung pengertian negatif, ketika dilabelkan pada agama tertentu, misalnya "fundamentalisme Islam", sebenarnya dalam istilah tersebut juga memiliki fungsi positif dalam keseluruhan proses sistem sosial. Untuk memperkukuh pernyataan ini, John Obert Voll menyatakan;

> "... Pola fundamentalis bertindak sebagai mekanisme pengaturan korektif. Dalam konteks perubahan dan adaptasi, fundamentalis berupaya menjaga agar pesan dasar tetap sepenuhnya berpengaruh atas umat. Jika

pengaturan kondisi-kondisi lokal dan penggunaan gagasan-gagasan dan teknik-teknik baru mengancam unsur-unsur khas dan asli Islam, mulai terbentuklah tekanan-tekanan dari para fundamentalis. Dalam satu hal, misi fundamentalisme Islam ialah menjaga agar pengaturan perubahan tetap berada di dalam jelajah pilihan-pilihan yang jelas-jelas Islami" (John Obert Voll, 1982: 31).

Secara analogis, fundamentalisme dapat diibaratkan sebagai salah satu dari dua sisi sebuah koin. Di satu pihak, fundamentalisme tersuntik negativisme. Inti idiologi fundamentalis adalah anti-Westernisme. Hal ini ironis, meski dapat diterangkan, sebab para pendukung fundamentalisme anti-Westernisme adalah orang-orang yang berpendidikan Barat. Di pihak lain, menurut Fazlur Rahman, pengetahuan fundamentalis Islam belakangan tentang Islam adalah dangkal. Dia mengatakan bahwa fundamentalisme, "pada dasarnya, merupakan fungsi orang bukan ahli, kebanyakan adalah para profesional—pengacara, dokter, insinyur". Fazlur Rahman melihat gejala ini sebagai bisa membahayakan sebab dapat menimbulkan pemiskinan intelektual atas Islam modern. Dia menyatakan bahwa kaum Muslim harus lebih menghargai warisan intelektual tradisional mereka.

Sementara di sisi lain koin, segi lebih positif dari munculnya gejala intelektual yang berorientasi ke Islam ialah meningkatnya kemampuan teknikal Islam. Islam Indonesia tidak perlu lagi merasa malu apabila diejek sebagai "mayoritas angka, namun minoritas teknikal", sebab Islam Indonesia kini telah mempunyai kian banyak teknokrat (Nurcholish Madjid, 2008a: 67-69). Selain itu, sebenarnya gejala itu dapat merupakan kelanjutan dari denyut nadi egalitarianisme Islam, yang dalam pengertiannya

yang luas akan dengan sendirinya menyangkut rasa keadilan, keberadaan, kerakyatan dan persamaan, prinsip musyawarah (demokrasi partisipatif), hikmat (*wisdom*), dan rasa perwakilan (*representativeness*). Dalam setiap masyarakat selalu diperlukan adanya kelompok yang dengan teguh dan tegar memiliki komitmen kepada nilai-nilai itu dan memperjuangkannya (Nurcholish Madjid, 2008a: 52).

Oleh karena itu, dibutuhkan cara pandang yang obyektif dalam melihat gejala fundamentalisme. Tidak setiap kejadian yang dilakukan oleh kelompok keagamaan yang menggunakan cara kekerasan merupakan manifestasi fundamentalisme. Gejala kekerasan seyogyanya tidak dilihat sebagai fundamentalisme keagamaan, tetapi sebagai gejala sosial politik biasa. Penggunaan perkataan "fundamentalisme" kurang tepat untuk gejala Islam, karena perkataan itu muncul di Amerika pada kalangan kaum Kristen sekitar tahun 1920-an dengan ciri anti-intelektual dan anti-ilmu, dan menolak keras teori ilmiah mutakhir saat itu. Terhadap teori evolusi Darwin, misalnya, kaum fundamentalis Kristen menolaknya sebagai teori yang sesat. Sebaliknya, mereka berseru kepada masyarakat agar kembali dan berpegang hanya kepada ajaran "fundamental" dalam Kitab, yaitu ajaran tentang penciptaan atau kreasi. Kaum fundamentalis Kristen Amerika yang sampai sekarang masih bertahan itu juga dikenal sebagai kaum "kreasionis" (kebalikan para ilmuwan yang "evolusionis"), dan berpendapat bahwa umat manusia ini sejak diciptakannya Adam baru berumur sekitar 6.000 tahun.

Dengan demikian, gejala itu bukanlah masalah keagamaan murni (meskipun dengan mengibarkan bendera agama), melainkan masalah sosiologis politis saja. Revolusi Iran, misalnya, secara salah kaprah dinamakan "fundamentalisme Islam." Tetapi

jika diingat bagaimana Iran dahulu dipimpin oleh seorang penguasa absolut yang gemar menghina ulama dan secara *dzâlim* merampas hak-hak lembaga-lembaga keamanan, Revolusi Iran sesungguhnya memiliki logikanya sendiri.

Yang paling menarik adalah kasus Arab Saudi. Setiap sikap melawan pemerintah Saudi akan dicap oleh pers Barat sebagai gejala "fundamentalisme Islam." Kalau saja bagaimana proses berdirinya Arab Saudi itu berlangsung dan terwujud pada saat-saat sekarang dengan tentara kaum "Wahabi" yang amat bersemangat menyerbu kota, menghancurkan bangunan-bangunan, dan membunuh kaum "pembuat bid'ah," pasti bagi kalangan pers Barat tidak ada gejala "fundamentalisme Islam" yang lebih mengerikan daripada yang terjadi di jazirah itu. Dan pasti tidak terbayang adanya peran seperti yang dimainkan oleh tokoh *Lawrence of Arabia*. Namun, justru sekarang ini Arab Saudi adalah negeri Islam dan Arab yang paling penting bagi Barat, dengan sikap moderatnya yang tidak tergoyahkan dalam politik Internasional, dan yang menurut Bruce Riedel sedang menunjukkan perkembangan kemajuan sosial politik yang banyak memberikan harapan di masa depan (Nurcholish Madjid, 2008b: 273-275).

Ambiguitas konsep fundamentalisme juga dapat kita cermati pada bagaimana Amerika Serikat yang merupakan negeri asal mula sekaligus pusat fundamentalisme keagamaan. Gejala keagamaan yang negatif ini—yakni fundamentalisme—muncul sebagai akibat langsung dari tidak adanya kemampuan pada pihak agama di sana untuk mengikuti dan memberikan makna hakiki pada perubahan sebagai antisipasi adanya proses modernisasi yang cepat. Maka, fundamentalisme di sana mempunyai ciri anti-intelektual yang kental dan banyak mencoba memutar balik jarum jam kemajuan ilmiah. Sebagai wujudnya, fundamentalisme

menawarkan pandangan keagamaan yang serba sempit, fanatik, dan tidak toleran. Fundamentalisme di sini hanya memahami agama sebagai deretan diktum-diktum mati dan kaku serta simplistik, dan sebagai larangan-larangan tidak rasional, tanpa memberikan peluang untuk adanya pertanyaan dan "penanyaan". Obsesi kaum fundamentalis di sana adalah memaksa orang lain mengikuti kelompok mereka. Rekrutmen anggota baru dilakukan melalui usaha-usaha cuci otak dan *deprogramming* untuk menghasilkan *mindset* yang tegar dan taat secara mutlak tanpa sikap kritis. Mereka tidak tertarik pada usaha jujur dan sejati untuk mencari makna hidup. Karena sikap fanatisme dan eksklusivisme ini, maka kaum fundamentalis selalu menjadi sumber dan pembela tindakan-tindakan anti-sosial, seperti yang pernah diperlihatkan oleh kelompok-kelompok *People's Temple, Yahweh ben Yahweh, Christian Identity, Children of God,* dan *Jehovah Witness* (Nurcholish Madjid, 1997: 166).

F. Tanggapan

Salah satu karakter yang melekat kuat dalam diri individu dan juga jaringan kelompok fundamentalis adalah komitmen dan keterikatannya yang sedemikian kuat terhadap kelompok. Mereka siap melakukan apa pun atas apa yang diinstruksikan oleh pimpinan tertinggi mereka. Bahkan, melakukan tindakan yang jauh dari nalar kemanusiaan yang rasional sekalipun, seperti terorisme. Sebab, sebagaimana dikatakan I. Bambang Sugiarto, terorisme sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dari segala bentuk fundamentalisme (I. Bambang Sugiharto, 2006).

Memandang fundamentalisme sekadar dengan "pola-pola konvensional" tampaknya kurang memadai lagi. Dibutuhkan cara baru yang lebih konstruktif, dalam arti mampu memberikan

solusi atas persoalan fundamentalisme, sekaligus membangun kondisi yang mampu mencegah—atau paling tidak meminimsir—pertumbuhan dan perkembangannya. Langkah semacam ini penting sekali untuk dilakukan sebab membiarkan fenomena fundamentalisme hanya berhenti pada tataran wacana tanpa memberikan kontribusi pemikiran untuk mencegah pertumbuhan dan perkembangannya sama saja dengan diskusi retorik yang berakhir dengan kelelahan para pesertanya. Sementara realitas tetap saja berjalan seiring dengan dinamika waktu dan perkembangan zaman.

Pada titik inilah dibutuhkan energi kreatif dan pencarian terobosan secara terus-menerus agar mampu memberikan sumbangan yang mampu memberdayakan. Dalam kerangka semacam inilah, pemikiran Roger Garaudy menarik untuk diparesiasi. Mantan intelektual komunis yang kemudian menjadi pemeluk Islam yang taat ini memandang bahwa untuk mengatasi fundamentalisme dan memberikan sumbangan kepada kemanusiaan masa mendatang, perlu berusaha kembali menemukan seluruh dimensi Islam yang dahulu pernah membuatnya demikian agung dan jaya. Dalam kerangka semacam inilah, Roger Garaudy memberikan beberapa pemikiran konstruktifnya untuk membendung arus fundamentalisme.

Menurut Garaudy, fundamentalisme harus dihadapi dengan langkah-langkah yang sistematis, komprehensif, sinergis, dan berkelanjutan. Langkah yang sporadis, insidental, dan tentatif tidak akan banyak membantu bagi pengembangan kehidupan yang moderat. Justru pada kondisi yang semacam ini, fundamentalisme akan semakin tumbuh subur. Oleh karena itu, beberapa langkah yang ditawarkan Garaudy menjadi sangat strategis dan penting untuk direnungkan, dijadikan bahan pertimbangan sekaligus

dikembangkan lebih jauh dalam konteks kehidupan umat Islam. Adapun langkah yang ditawarkan adalah; *pertama,* memahami dan mengembangkan dimensi Qur'âni Islam, yang tidak membatasi Islam hanya kepada suatu pola budaya Timur Tengah di masa lalu, dan yang akan melepaskan ketertutupannya sekarang. *Kedua,* memahami dan mengembangkan dimensi keruhanian dan kecintaan Ilahi sebagaimana dikembangkan oleh kaum Sufi seperti Dzû al-Nûn dan Ibn 'Arabî, untuk melawan paham keagamaan yang formalistik-ritualistik serta literalisme kosong, agar dihayati makna shalat sebagai penyatuan dengan Allah, zakat sebagai penyatuan dengan kemanusiaan, haji sebagai penyatuan dengan seluruh umat, dan puasa sebagai sarana ingat kepada Allah dan orang kelaparan sekaligus. *Ketiga,* memahami dan mengembangkan dimensi sosial Islam guna menanggulangi masalah kepentingan pribadi yang saling bertentangan, dan untuk mewujudkan pemerataan pembagian kekayaan. *Keempat,* menghidupkan kembali jiwa kritis Islam setelah jiwa itu dibendung oleh kaum *vested interest* dari kalangan ulama dan penguasa (umara) tertentu dalam sejarah Islam, dengan menghidupkan kembali semangat ijtihad, yang menurut Muhammad Iqbal merupakan satu-satunya jalan untuk menyembuhkan Islam dari penyakitnya yang paling utama, yaitu "membaca al-Qur'ân dengan penglihatan orang mati." *Kelima,* secara radikal mengubah program pengajaran agama sehingga formalisme keagamaan yang kering dapat diakhiri. *Keenam,* meningkatkan kesadaran tanggung jawab pribadi kepada Tuhan dalam memahami ajaran-ajaran agama, tanpa mengizinkan adanya wewenang klerikal dan kependetaan, karena Islam memang tidak mengenal sistem kependetaan. *Ketujuh,* mengakhiri mentalitas isolatif dan membuka diri untuk kerjasama dengan pihak-pihak lain manapun dari kalangan umat manusia, dalam semangat

perlombaan penuh persaudaraan, meskipun dengan mereka yang mengaku ateis, guna meruntuhkan sistem-sistem totaliter (Nurcholish Madjid, 2003: 156-157).

Formula yang ditawarkan Garaudy ini cukup komprehensif. Namun demikian, bukan berarti apa yang ditawarkan tersebut merupakan solusi yang sempurna. Di sana-sini masih tersisa peluang untuk dikritisi. Apalagi titik tekan tawaran Garaudy adalah dimensi internal umat Islam saja. Padahal, fundamentalisme tidak hanya lahir, tumbuh, dan berkembang karena faktor internal keberagamaan semata. Ada faktor dialektika sosial, politik, budaya dan beragam faktor lain yang satu sama lainnya saling berkelindan. Pada titik inilah, dibutuhkan pemikiran secara lebih serius lagi untuk membangun kerangka konseptual yang diharapkan mampu memberikan jawaban secara teoritis sebagai basis epistemologis bagi langkah-langkah operasionsasinya. Dengan demikian, diharapkan di masa depan kehidupan keagamaan tidak lagi diwarnai oleh kecenderungan yang eksklusif, penuh dengan spirit kekerasan, dan nafsu penguasaan terhadap yang lain.

Sebagai penutup, menarik untuk merenungkan apa yang ditulis oleh Karen Armstrong, seorang penulis prolifik berbagai buku keagamaan yang juga mantan biarawati. Dalam bagian penutup autobiografinya, Armstrong menulis bahwa ujian satu-satunya bagi keabsahan ide religius, pernyataan doktrinal, pengalaman spiritual atau praktik peribadatan adalah bahwa ia harus langsung menggiring ke arah tindakan belas kasih. Jika pemahaman Anda tentang Yang Ilahi membuat Anda lebih ramah, lebih empatik, dan mendorong Anda untuk menunjukkan simpati dalam tindakan nyata, itulah teologi yang baik. Tapi jika pemahaman Anda tentang Tuhan membuat Anda tidak ramah, pemarah, kejam, atau merasa benar sendiri, atau jika menggiring

Anda membunuh atas nama Tuhan, itu adalah teologi yang buruk (Karen Armstrong, 2004: 528).

Sebagai sebuah fenomena sosial, fundamentalisme, terutama fundamentalisme yang berlabel agama, telah menjadi bagian dari persoalan kehidupan keagamaan kontemporer. Walaupun kemunculannya tidak hanya karena faktor agama semata, tetapi juga karena persoalan sosial, budaya, politik, ekonomi, dan interaksi global, namun realitas fundamentalisme yang cenderung lekat dengan stigmatisasi keagamaan tidak harus direspon dengan frontal, emosional, dan perlawanan secara fisik. Justru cara semacam ini akan menjadikan fundamentalisme semakin membangun kekuatan ekspansifnya.

BAB III

PESANTREN DAN PERAN TRANSFORMASI SOSIAL

A. Pendahuluan

Dunia ini penuh dengaan keanekaragaman. Keanekaragaman menyimpan potensi yang dapat memperkaya warna kehidupan. Kehidupan yang kaya warna jika disadari bersama, baik oleh individu maupun kelompok, dapat menjadi wahana interaksi sosial yang harmonis. Namun jika keanekaragaman dipandang sebagai ancaman maka keanekaragaman justru dapat berkembang ke arah tindakan destruktif yang meresahkan. Tindakan destruktif harus dicegah semaksimal mungkin agar tidak menghancurkan berbagai potensi yang dimiliki oleh bangsa ini.

Bangsa Indonesia merupakan bangsa yang kaya dengan berbagai budaya, tradisi, agama, dan seni. Kekayaan ini merupakan modal yang sangat berharga. Segenap pengalaman keanekaragaman ini seyogyanya menjadi bahan pemikiran bersama untuk mengembangkan model-model penyelesaian yang tepat setiap konflik dan memikirkan tentang bagaimana membangun kesadaran untuk

memahami dan menyikapi secara positif terhadap realitas keanekaragaman yang ada.

Pemikiran semacam ini penting untuk dikembangkan karena bangsa ini memiliki pengalaman konflik yang tidak sedikit. Pengalaman konflik tersebut dapat dijadikan titik tolak untuk membangun kesadaran dan penghargaan terhadap keanekaragaman yang ada. Ikhtiar semacam ini membutuhkan kebersamaan dari seluruh komponen bangsa. Salah satu institusi yang diharapkan dapat memainkan peran signifikan dalam usaha penciptaan kehidupan yang damai di tengah realitas keanekaragaman adalah pondok pesantren.

B. Bukan Hanya Lembaga Pendidikan

Pondok pesantren merupakan institusi yang memiliki umur cukup lama dan menjadi bagian tidak terpisah dari dinamika perjalanan bangsa Indonesia. Masyarakat umumnya mengenal pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan. Hal ini dapat dimaklumi karena memang realitasnya pondok pesantren itu menjalankan peran pendidikan dan keagamaan dalam mendidik para santrinya. Justru peran inilah juga yang menjadikan pondok pesanten sebagai institusi unik dan khas.

Jika dicermati lebih jauh, pondok pesantren juga memiliki beberapa peran lain. Salah satunya adalah peran untuk menciptakan kehidupan yang damai dan berkeadaban. Secara implisit, sebagaimana dinyatakan oleh Djohan Effendi, pesantren memiliki potensi besar untuk mewujudkan kehidupan yang semacam ini. Karenanya tidak terlalu berlebihan jika Djohan menyebut pondok pesantren sebagai "kampung peradaban" (Djohan Effendi, dalam Hasbi Indra, 2003: xviii). Sebutan semacam ini merupakan indikasi bahwa pondok pesantren

mampu memproduksi dan mereproduksi sebuah peradaban tersendiri. Pesantren tidak hanya menjadi institusi tempat para santri menuntut ilmu, tetapi juga merupakan institusi yang di dalamnya lahir karakteristik peradaban yang khusus. Dalam bahasa berbeda, Abdurrahman Wahid menyebutnya dengan "pesantren sebagai sub-kultur" (Abdurrahman Wahid, 2001: 135). Sementara Mastuki HS dan Abd. Adhim menyebut pesantren sebagai "artefak peradaban Indonesia". Artefak peradaban ini dibangun sebagai institusi pendidikan yang bercorak tradisional, unik, dan *indegenous* (Mastuki HS dan Abd. Adhim, 2004: 19). Hadimulyo menyebutnya sebagai "institusi kultural". Penyebutan ini dimaksudkan untuk menggambarkan kondisi pesantren yang memiliki karakteristik budaya tersendiri sekaligus juga membuka diri terhadap pengaruh-pengaruh dari luar (Hadimulyo, dalam M. Dawam Rahardjo, 1980: 99).

Berbagai sebutan tersebut menunjukkan bahwa pesantren juga memiliki relasi sangat erat dengan budaya lokal. Usia ratusan tahun dunia pesantren karena—salah satunya—memiliki kemampuan untuk merekonstruksi budaya yang sarat dengan nilai-nilai dan kearifan budaya lokal. Mungkin sulit bagi sebuah institusi pendidikan dan sosial keagamaan untuk mampu bertahan dalam jangka waktu yang sedemikian panjang sebagaimana pesantren jika tidak mampu menawarkan perspektif akulturatif dan memiliki sifat yang fleksibel dengan tuntutan dan dinamika budaya lokal. Kemampuan berdialektika ini merupakan daya tarik, menjadi potensi, sekaligus nilai lebih yang dimiliki dunia pesantren. Jika saja segenap potensi pesantren direkonstruksi dan dikembangkan maka diharapkan usaha ini akan mampu menghasilkan perspektif dan jangkauan yang lebih luas.

Cakupan kinerja dan pengaruh pesantren tidak hanya berkaitan dengan aspek pendidikan dan agama, tetapi lebih jauh, juga bagaimana membangun kehidupan damai dalam masyarakat majemuk yang menghargai pluralitas dan multikultural. Ekspektasi ini bukanlah angan-angan belaka, tetapi juga didukung oleh fakta-fakta historis. Hal inilah yang menjadikan pesantren selalu eksis dan berkiprah dalam dinamika sejarah yang sedemikian panjang merupakan bukti bahwa pondok pesantren memiliki kemampuan adaptasi yang cukup tinggi dengan lingkungannya. Kemampuan ini menjadikan dunia pesantren terus tumbuh dan berkembang secara dinamis sampai sekarang ini. Selain kemampuan adaptasi, pondok pesantren juga memiliki kemampuan transformasi. Kehadiran pesantren pada kenyataannya telah banyak merubah kehidupan masyarakat sehingga menjadi lebih baik. Pada titik inilah yang dimaksudkan dengan peran transformatif pondok pesantren.

Peran transformasi dimungkinkan karena adanya dukungan masyarakat dan pemerintah yang peduli terhadap perkembangan pesantren. Komitmen sosial pesantren kepada masyarakat sudah terbukti dan tidak perlu untuk diragukan lagi. Pesantren, meminjam terminologi Kuntowijoyo, selain "memiliki" lingkungan, ia juga "milik" lingkungannya (Kuntowijoyo, 1991: 248). Pesantren terus mampu eksis karena mendapatkan dukungan dari masyarakat.

Adanya dukungan dari berbagai pihak yang memungkinkan pesantren memiliki daya tahan luar biasa dalam segala zaman. Selain dukungan, hal mendasar yang tidak bisa dinafikan adalah dalam tubuh pesantren sendiri memiliki fondasi yang cukup kokoh. Sebagaimana dikatakan Zamakhsyari Dhofier, dinamika komunitas pesantren dipengaruhi beberapa aspek, yaitu sistem nilai pendidikannya yang fleksibel, kuatnya hubungan elemen

tradisi pesantren, dan kebebasan yang diberikan oleh negara terhadap pertumbuhan lembaga pendidikan Islam (Zamakhsyari Dhofier, 1994: 21). Hal inilah yang menjadikan pesantren sebagai satu-satunya institusi pendidikan milik masyarakat pribumi yang mampu memberikan kontribusi yang sangat besar dalam membentuk mansyarakat melek huruf (*literacy*) dan melek budaya (*culture literacy*) (Mujamil Qomar, 2005: xiii).

Azyumardi Azra menelusuri karakteristik dasar yang menjadikan pesantren sebagai sebuah institusi yang fungsional. Menurut Azra, ada tiga fungsi tradisional pesantren, yaitu; *pertama,* transmisi dan transfer ilmu-ilmu Islam. *Kedua,* pemeliharaan tradisi Islam. Dan *ketiga,* reproduksi ulama (Azyumardi Azra, dalam Nurcholish Madjid, 1997: xxi). Lebih lanjut Azra menyatakan bahwa pesantren bisa bertahan dalam dinamika sosial yang sedemikian cepat bukan hanya karena kemampuannya untuk *adjustment* dan *readjustment,* tetapi juga karena karakter eksistensialnya, yang dalam bahasa Cak Nur disebut sebagai lembaga yang tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga "mengandung makna keaslian Indonesia" (*indigenous*). Sebagai lembaga *indigenous,* pesantren muncul dan berkembang dari pengalaman sosiologis masyarakat lingkungannya. Dengan kata lain, pesantren mempunyai keterkaitan erat yang tidak terpisahkan dengan komunitas lingkungannya. Kenyataan ini bisa dilihat tidak hanya dari latar belakang pendirian pesantren pada suatu lingkungan tertentu, tetapi juga dalam pemeliharaan eksistensi pesantren itu sendiri melalui pemberian wakaf, sadaqah, hibah, dan sebagainya. Sebaliknya, pesantren pada umumnya "membalas jasa" komunitas lingkungannya dengan bermacam cara; tidak hanya dalam bentuk memberikan pelayanan pendidikan dan keagamaan, tetapi juga bimbingan sosial, kultural,

dan ekonomi bagi masyarakat lingkungannya. Dalam konteks terakhir inilah pesantren dengan kiainya memainkan peran yang disebut Clifford Geertz sebagai "*cultural brokers*" (pialang budaya) dalam pengertian yang seluas-luasnya (Azyumardi Azra, dalam Nurcholish Madjid, 1997: xxv-xxvi).

Menyimak berbagai dimensi yang melekat dalam dunia pesantren, maka wajar jika pesantren memiliki nilai lebih dibandingkan dengan lembaga-lembaga sosial keagamaan lainnya. Secara lebih tegas, Abd A'la menyatakan bahwa karakteristik pesantren yang merupakan kelebihannya terletak pada segala sesuatu yang sudah akrab dengan masyarakat dan perpaduan antara aspek teoritis dan praktis (Abd. A'la, 2006: 17). Apa yang diutamakan untuk diajarkan di dalam institusi pesantren bukan hanya berkaitan dengan pengamalan hukum atau aspek akhlak semata, melainkan juga pemekaran pengertian tentang kehidupan dan hakikat manusia serta kehidupan masyarakat (Abd. A'la, 2006: 18). Pesantren mendapat pengaruh dan penghargaan besar yang mampu mempengaruhi seluruh elemen kehidupan masyarakat. Hal ini dibuktikan misalnya, di Jawa dan Madura, pesantren menduduki posisi strategis di berbagai lapisan masyarakat (Sukamto, 1999: 12). Dunia pesantren menjadi rujukan masyarakat dalam berbagai dimensi kehidupan. Tidak hanya berkaitan dengan aspek agama saja, tetapi juga aspek sosial, ekonomi, budaya, dan politik. Apa yang dikembangkan oleh dunia pesantren kemudian menjadi *role model* bagi masyarakat secara luas.

C. Membingkai Nilai

Berbagai nilai positif yang ada di dalam tubuh pondok pesantren merupakan kekayaan yang harus diapresiasi secara konstruktif. Namun demikian juga harus disadari bahwa pondok

pesantren juga tidak bisa bersifat pasif dan bangga terhadap prestasinya. Jika ingin terus bertahan, pesantren—sebagaimana ditunjukkan dalam sejarah—harus mampu mewarnai dan memainkan peran transformatifnya. Jika tidak, pesantren dikawatirkan akan semakin terpisah dari dinamika dan kebutuhan masyarakat.

Satu fenomena yang tampaknya membutuhkan respon kreatif dunia pesantren adalah fenomena keanekaragaman. Pesantren dituntut peran transformatifnya untuk tidak sekadar menjustifikasi benar-salah, tetapi lebih dari itu adalah bagaimana mampu membangun kesadaran dan sikap positif terhadap pluralitas. Salah satu langkah yang dapat dipertimbangkan adalah melakukan reaktualisasi nilai-nilai yang ada. Pesantren sendiri memiliki banyak nilai positif yang dikembangkan, seperti kemandirian, kesederhanaan, dan keikhlasan. Nilai-nilai tersebut dibingkai dengan paradigma yang sangat menekankan kepada apresiasi terhadap segala tradisi yang baik dan akomodatif terhadap bentuk-bentuk reformasi yang dapat dipertanggungjawabkan (Abd. A'la, 2006: 19). Nilai dan bingkai paradigmatis inilah yang menjadikan pesantren sebagai sebuah komunitas yang kaya dengan perspektif kehidupan.

Nilai ibadah menjadi nilai fundamental yang membingkai kehidupan pesantren. Nilai ini bertujuan menghasilkan seorang lulusan yang saleh. Seseorang yang belajar di pesantren pada umumnya ingin memperoleh kesalehan. Kata "saleh" memang menjadi inti dalam kehidupan pesantren, karena seluruh program pesantren diarahkan pada hal ini (Moeslim Abdurrahman, 1997: 53). Nilai ibadah tidak hanya berimplikasi pada aspek ibadah semata, tetapi juga masuk ke dalam ranah sosial, budaya, politik, dan juga kebudayaan. Sebagaimana dikatakan Azra, hasil dari

semua modal yang dimiliki pesantren adalah perannya yang mampu memberikan sumbangan penting dalam proses transmisi ilmu-ilmu Islam, reproduksi ulama, pemeliharaan ilmu dan tradisi Islam, bahkan pembentukan dan ekspansi masyarakat Muslim santri (Azyumardi Azra, 1999: 184-185).

Warna khas pesantren dengan karakteristik yang dimilikinya dalam perkembangannya cukup mewarnai wajah pesantren. Apabila dikaitkan dengan keperluan untuk menemukan suatu pola pembangunan yang bersifat "*indigenous*", asli sesuai dengan aspirasi bangsa Indonesia, termasuk bagaimana membangun sebuah masyarakat yang adil dan damai, maka akses pesantren untuk memenuhi keperluan tersebut terbuka lebar, sebab pesantren adalah lembaga asli Indonesia yang paling besar dan mengakar kuat (Nurcholish Madjid, 1997: 87-88). Tidak ada lembaga lain di Indonesia yang memiliki kekhasan dan pengakuan kuat dari masyarakat sebagaimana pesantren. Bahkan A. Malik Fadjar menyebut bahwa pesantren telah menjadi semacam *local genius* (A. Malik Fadjar, dalam Nurcholish Madjid, 1997: 111).

Dengan segala karakteristik yang melekat, merupakan hal yang wajar jika pesantren memiliki dinamika dan viabilitas yang cukup tinggi dalam merajut Islam Indonesia. Pesantren pernah membuktikan kemampuannya dalam mendialogkan Islam dengan dimensi sosial budaya masyarakat. Pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan telah berkiprah besar dalam pengembangan ilmu keislaman "tradisional" dalam bingkai Aswaja dan moralitas luhur yang disandingkan dengan kearifan lokal. Berdasarkan pada nilai yang dianut pesantren, Islam nyaris menjadi bagian intrinsik dari budaya masyarakat Islam Indonesia dengan karakteristiknya yang pluralis, berwatak kerakyatan, dan kebangsaan (Abd. A'la, 2006: xii-xiii).

Mengacu kepada nilai-nilai monoteisme teologis, nilai-nilai dan tradisi pesantren yang lain perlu dibaca kembali dengan berdasarkan pada persoalan-persoalan konkret yang dihadapi oleh pesantren dan masyarakat. Kemandirian misalnya, tidak dimaknai sebagai ketidaktergantungan dalam dimensi ekonomi terhadap kelompok atau pihak lain saja. Akan tetapi, hal itu juga merupakan representasi dan sikap kritis pesantren dan masyarakat dalam menyikapi isu-isu dan persoalan yang terus menghantam mereka. Demikian pula, keikhlasan perlu diangkat sebagai nilai yang mengedepankan proses dan prestasi, bukan sekadar prestise sebab pertanggungjawabannya bukan hanya kepada manusia, tetapi juga kepada Allah. Dalam keikhlasan itu perlu pula ditumbuhkan nilai-nilai kesabaran dan kemaafan karena hidup pada intinya adalah proses panjang yang terus bergerak yang tidak dapat disulap "selesai sekejap". Realitas menunjukkan bahwa dalam melakukan proses itu, persinggungan dalam beragam bentuknya antara satu kelompok dengan kelompok yang lain menjadi tidak terhindarkan. Persinggungan dalam bentuk konflik perlu diredam melalui pengembangan kemaafan dalam bentuk dialog yang dialogis sehingga tidak melebar menjadi dialog terbuka.

Karena itu, pemaknaan secara kreatif perlu dilakukan terhadap tradisi dan nilai-nilai pesantren lainnya. Kesederhanaan tidak dapat direduksi menjadi "rela hidup dalam kemiskinan". Nilai ini sejatinya merujuk kepada upaya untuk menjalani kehidupan sesuai dengan keperluan sehingga pesantren dan masyarakat menyadari terhadap segala sesuatu yang menjadi keperluannya dan apa yang bukan kebutuhannya. Kesederhanaan adalah lawan dari pemborosan dan keserakahan (Abd. A'la, 2006: 11-13).

Paparan di atas menunjukkan bahwa Islam dan budaya lokal memiliki keterkaitan yang sangat erat dan tidak dapat

dipisahkan satu sama lain. Bukan hal aneh bila artikulasi dan ekspresi keislaman tidak pernah berwajah tunggal. Ekspresi keislaman senantiasa menampilkan wajah yang plural karena pada hakikatnya ekspresi tersebut merupakan kerangka interpretasi dan dialektika antara keduanya.

D. Transformasi Sosial Keagamaan

Pondok pesantren memiliki berbagai macam potensi. Posisi pesantren sebagai lembaga pendidikan dengan segenap nilai-nilai fundamental yang dianutnya menjadikan pesantren sangat khas dan unik. Lembaga pendidikan, sebagaimana dinyatakan oleh Christoper J. Lukas, adalah markas penyimpanan kekuatan yang sangat luar biasa. Kekuatan yang dimiliki oleh lembaga pendidikan—termasuk pesantren—adalah akses terhadap keseluruhan aspek kehidupan, memberi informasi yang paling berharga mengenai pegangan hidup masa depan, serta membantu generasi mempersiapkan kebutuhan esensialnya dalam menghadapi perubahan (A. Malik Fadjar, 1998: 19).

Transformasi merupakan suatu proses terciptanya hubungan (*structure*) yang secara mendasar lebih baru dan lebih baik. Strategi transformasi yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah transformasi sosial kemasyarakatan. Model transformasi semacam ini memungkinkan untuk tetap memiliki pluralisme budaya dan memberikan ruang untuk setiap masyarakat agar mereka menciptakan sejarah mereka sendiri.

Pilihan strategi transformasi yang dapat dilaksanakan oleh pesantren—salah satunya—adalah melalui proses pembelajaran. Proses transformasinya tentu saja tidak sebatas dalam pembelajaran terhadap para santri, tetapi juga dalam kerangka yang lebih luas. Melaksanakan pemberdayaan masyarakat lewat beragam bentuk

merupakan kontribusi pesantren yang tidak dapat dipungkiri dalam menumbuhkan kesadaran masyarakat akan arti dan makna kebersamaan dalam kehidupan yang sarat dengan nilai-nilai keragaman.

Pilihan terhadap pendekatan transformatif sebagaimana yang dilakukan oleh pesantren, menurut Moeslim Abdurrahman, sangat penting artinya. Pendekatan ini menekankan terhadap dimensi keadilan dalam setiap transformasi sosial, dengan mempertanyakan: perubahan untuk siapa? Dengan demikian, perubahan adalah usaha untuk memperkukuh kemampuan diri, mengaktualisasikan referensi-referensi kebudayaan, agar masyarakat itu sendiri mampu melakukan transformasi kepada kehidupan yang lebih berharkat (Moeslim Abdurrahman, 1997: 8).

Pendekatan transformatif melalui pembelajaran merupakan pilihan tepat karena aktivitas utama di pondok pesantren. Di tengah tantangan zaman seperti sekarang ini, pesantren diharapkan melakukan reorientasi pembelajaran. Pembelajaran membutuhkan kontekstualisasi dan reorientasi agar tidak kehilangan relevansinya dengan dinamika dan perkembangan sosial di sekelilingnya. Secara umum, pendidikan pesantren sekarang ini tampaknya masih didominasi oleh pola dogmatik-tekstualis, yang sebenarnya bermuara pada asumsi dasar paradigma klasik-skolastik yang terlalu menggariskan keyakinan dan anggapan bahwa keselamatan sosial amat ditentukan oleh dan bergantung kepada keselamatan individual. Paradigma ini lebih jauh memunculkan asumsi bahwa jika individu-individu dalam masyarakat bertingkah laku baik dan bermoral secara agamis, maka secara otomatis masyarakat juga akan berlaku baik dan bermoral. Asumsi semacam ini sesungguhnya merupakan bentuk simplifikasi karena dalam realitas kehidupan kelompok cukup

kompleks dan dinamis. Logika, psikologi, sentimen, kepentingan, fanatisme, dan komitmen individu berbeda dengan kelompok.

Tantangan modernitas semakin kompleks, di antaranya berupa tantangan pluralitas dan multikulturalitas. Dalam kondisi semacam ini dibutuhkan orientasi untuk menemukan strategi yang tepat. Beberapa agenda reorientasi yang dapat dilakukan oleh pesantren adalah: *pertama,* santri diperkenalkan dengan persoalan-persoalan modernitas yang amat kompleks. Modernitas kini telah hadir dan menjadi bagian tidak terpisah dari kehidupan umat Islam. Ia harus dipahami secara kritis. Berbagai pendekatan keilmuan sosial keagamaan yang saat ini berkembang juga penting untuk diperkenalkan agar pesantren tidak kehilangan relevansi dan ketinggalan informasi.

Kedua, mengedepankan uraian dimensi historis dari doktrin-doktrin keagamaan, bukan uraian dogmatis. Uraian semacam ini memungkinkan untuk melakukan telaah kritis-apreasiatif-konstruktif terhadap khazanah intelektual Islam klasik dan sekaligus memberi peluang dan kesempatan melatih para peserta didik untuk merumuskan ulang pokok-pokok rumusan resasi doktrin agama yang sesuai dengan tantangan dan tuntutan zaman dan bagaimana mereka dapat mencari jalan keluar (*problem solving*) sesuai dengan nilai-nilai keagamaan Islam yang mereka yakini.

Ketiga, memberi keseimbangan antara pengajaran yang bertumpu pada teks (*nash*) dengan telaah yang cukup mendalam dan cerdas terhadap konteks dan realitas. *Nash* itu terbatas, sedangkan kejadian-kejadian yang dialami umat manusia selalu berkembang (*al-nushûsh mutanâhiyah wa al-waqâi' ghoiru mutanâhiyah*). Oleh karena itu, diperlukan ilmu-ilmu bantu yang diambil dari disiplin psikologi, sejarah, filsafat, sosiologi, ekonomi,

politik, dan ilmu-ilmu yang lainnya, untuk menjelaskan hakikat, visi, dan misi agama Islam yang fundamental.

Keempat dalam era pluralitas iman yang semakin mencuat dan menguat, diskursus yang melakukan telaah secara akademik filosofis terhadap khazanah intelektual Islam klasik, khususnya tasawuf, sangat diperlukan untuk mengimbangi telaah yang bersifat doktrinal dari cabang keilmuan kalam. Pelaksanaan pendidikan Islam kontemporer sering dikritik lantaran terlalu banyak menekankan pada aspek kognitif anak didik dan kurang memberikan tekanan pada aspek afektif dan psikomotorik karena pelajaran budi pekerti dan akhlak batiniah, yang bernuansa penghayatan tasawuf, kurang begitu ditanamkan oleh para pendidik agama di sekolah-sekolah formal maupun oleh para orang tua di rumah. Penghayatan dan internsasi tasawuf adalah sebuah metode pendidikan dan pengajaran sekaligus yang lebih menekankan pada kematangan dan kedewasaan berpikir dan perilaku: seperti penanaman sifat rendah hati, kesabaran, toleransi, tenggang rasa, kepuasan batiniah, cara berpikir yang matang, dan seterusnya.

Kelima, pendidikan agama Islam era modernitas tidak lagi memadai jika hanya terfokus pada pembentukan "moralitas individual" yang saleh, namun kurang begitu peka terhadap "moralitas publik". Padahal, moralitas publik sangat terkait dengan realitas struktur sosial-ekonomi, sosial-politik, dan sosial-budaya yang mempunyai logika kepentingan sendiri-sendiri. Persatuan antara struktur sosial-politik dengan sosial-ekonomi dapat dilihat dari fenomena tayangan iklan di berbagai televisi swasta yang demikian marak. Dalam kondisi semacam ini, pendidikan Islam perlu memasuki diskursus moralitas publik, lantaran sumber kejahatan moral tidak lagi hanya bersumber dari individu-

individu, melainkan telah bergeser ke jaringan struktur jaringan yang sangat kompleks (M. Amin Abdullah, 2005: 78-81).

Pada masa penjajahan, pesantren dengan sistem dan karakter tersendiri telah menjadi bagian integral dari suatu institusi sosial masyarakat, khususnya pedesaan. Seiring dengan perkembangan zaman, meski mengalami pasang surut dalam mempertahankan misi dan eksistensinya, namun sampai kini pesantren tetap *survive* dan merambah hampir semua tempat, baik pedesaan maupun perkotaan. Pesantren juga melebarkan sayap kiprahnya. Tidak sedikit pesantren yang menjadi model gerakan alternatif bagi pemecahan masalah-masalah sosial masyarakat dalam skala yang luas.

Sebagai contoh adalah Pondok Pesantren Pabelan, Magelang. Pesantren Pabelan, bersama dengan LSM, telah menjadi contoh bagi kegiatan pengembangan masyarakat melalui pesantren. Pesantren yang menerima penghargaan Aga Khan tahun 1980 ini menjadi inspirator bagi masyarakat dalam membangun rumah yang sehat. Pesantren Pabelan ini juga mendorong masyarakat peduli terhadap pendidikan anak-anaknya dengan membebaskan biaya pendidikan buat sekitar 200 santri yang berasal dari desa sekitar Pabelan. Pesantren ini juga dikenal sebagai inovator di bidang pertanian dengan memberikan bantuan ternak ayam, lele dumbo, dan salak pondoh bagi petani di desa sekitarnya. Aktivitas yang dilakukan adalah mengganti intelektualisme verbal menjadi intelektualisme yang lebih mementingkan 'kerja tangan'. Di sini terlihat bahwa pesantren bukan hanya sebagai penyelenggara pendidikan tetapi juga penyelenggara dakwah yang mengajak pada perubahan masyarakat, antara lain dengan penyebaran ketrampilan, pengembangan manajemen usaha kecil, eksperimentasi dalam pertanian, industri kecil, dan sebagainya.

Pesantren mampu menjadi *agen of change* secara efektif karena sejak awal keberadaannya pesantren menempatkan diri sebagai pusat belajar masyarakat, *community learning centre.* Hasil dari kegiatan tersebut bukan orang-orang yang berijazah yang mengikuti pendidikan formal, tetapi sikap hidup bersama-sama. Ajaran-ajaran yang dituturkan kiai telah bermetamorfosis membentuk pandangan, nilai-nilai dan sikap hidup masyarakat. Kemampuan pesantren ini menutupi kekurangan pembangunan oleh pemerintah yang sering tidak mampu menjangkau sisi ini.

Pola pemecahan masalah sosial masyarakat sekitar yang dilakukan oleh pesantren dalam realitasnya tidak dengan strategi dan teori pembangunan sebagaimana yang digunakan pemerintah. Gerak pesantren dilandaskan pada amal saleh sebagai refleksi dari penghayatan dan pemahaman keberagamaan sang kiai. Ini yang membuat setiap pesantren mempunyai keistimewaan sendiri-sendiri dalam melakukan kiprahnya, yang dipengaruhi oleh figur kiai., serta lingkungan sosial pada suatu ruang dan waktu tertentu. Namun, ada satu hal yang sama yang melandasi gerak tersebut, yaitu berangkat dari sikap dan keyakinan agama, serta orientasi pada masyarakat (Nurcholish Madjid, 1997: 124-126).

Sebagai lembaga keislaman yang sangat kental dengan karakteristik Indonesia, pesantren memiliki potensi dan nilai strategis dalam pengembangan masyarakat Indonesia. Pesantren merupakan institusi keagamaan yang tidak mungkin dilepaskan dari masyarakat. Lembaga ini tumbuh dan berkembang dari dan untuk masyarakat dengan memosisikan dirinya sebagai bagian masyarakat dalam pengertiannya yang transformatif. Pesantren, menurut Madjid, berikhtiar meletakkan visi dan kiprahnya dalam kerangka pengabdian sosial yang pada mulanya ditekankan kepada pembentukan moral keagamaan dan kemudian dikembangkan

kepada rintisan-rintisan pengembangan yang lebih sistematis dan terpadu (Nurcholish Madjid, 1997: 2-3).

Apa yang dilakukan oleh pesantren untuk transformasi kehidupan masyarakat pada dasarnya merupakan implementasi dari nilai-nilai yang dianutnya. Nilai pokok dalam komunitas santri adalah seluruh kehidupan ini diyakini sebagai ibadah. Maksudnya, kehidupan duniawi disubordinasikan dalam rangkuman nilai-nilai Ilahi yang telah mereka peluk sebagai sumber nilai tertinggi (Bachtiar Effendy, dalam M. Dawam Rahardjo, 1985: 49). Dari nilai pokok ini berkembang nilai-nilai luhur lainnya, seperti keikhlasan, kesederhanaan, dan kemandirian. Nilai-nilai ini merupakan dasar yang dijadikan landasan dalam pendidikan dan pengembangan masyarakat. Secara potensial, nilai-nilai ini memiliki peluang yang cukup besar untuk dijadikan dasar pijakan dalam menyikapi beraneka tantangan kehidupan yang kian kompleks, termasuk tantangan kehidupan dalam masyarakat multikultural.

Pesantren sekarang ditantang untuk mengembangkan dan melabuhkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan kaum santri dan masyarakat serta merumuskan ulang sesuai dengan tantangan yang ada. Tanpa melakukan hal ini, maka kandungan nilai yang cukup potensial tersebut hanya akan menjadi simbol-simbol formalistik yang tidak operasional. Jika ini yang terjadi maka pesantren akan kehilangan peran transformatifnya.

Pengembangan masyarakat menjadi sesuatu yang tidak terelakkan untuk diletakkan secara utuh dalam sistem pendidikan yang dilakukan pesantren, sebab Islam pada hakikatnya adalah agama yang mengajarkan umatnya untuk melakukan pembebasan umat manusia secara keseluruhan dari segala belenggu yang akan mereduksi nilai-nilai kemanusiaan. Peran ini meniscayakan pesantren sebagai institusi keislaman untuk melibatkan diri ke

dalam pengentasan umat manusia dan masyarakat Islam secara khusus dari segala proses yang akan membuat mereka tidak berdaya.

Aspek penting yang seharusnya dipertimbangkan berkaitan dengan peran transformatif pesantren adalah bagaimana memperpendek jarak atau bahkan membangun sinergi antara "pusat teks" dengan "konteks sosial". Agama tetap bisa menumbuhkan mekanisme kritis dalam dinamika agama itu sendiri, baik melalui ijtihad sebagai metode intelektual dalam memahami pesan agama maupun secara langsung jika agama diharapkan perannya untuk menyelesaikan problematik masyarakat yang aktual (Bachtiar Effendy, dalam M. Dawam Rahardjo, 1985: 12).

Peran transformatif dengan basis agama sebagaimana yang dilakukan pesantren disebut Moeslim Abdurrahman sebagai "teologi transformatif". Usaha melaksanakan eksperimentasi teologi transformatif dilakukan selain dengan belajar dari kelemahan cara kerja NGO—yang tidak secara eksplisit memasukkan paradigma teologi dalam proses pengembangan masyarakat—juga dengan mencari pendekatan baru. Pendekatan baru yang dimaksudkan Moeslim adalah melakukan penafsiran teks dengan kesadaran akan konteksnya dan kemudian mempelajari konteks secara dialogis. Kinerja semacam ini menjadikan teks benar-benar hidup dalam realitas empiris dan mengubah keadaan masyarakat ke arah transformasi sosial yang diridhoi Allah. Teologi transformatif lebih menekankan pada hubungan dialogis antara teks dengan konteks, dan tidak cenderung melakukan pemaksaan realitas menurut model ideal. Pengembangan teologi ini juga sebagai upaya untuk mengatasi perdebatan tentang pilihan antara pendekatan budaya atau pendekatan struktural dalam pengembangan masyarakat. Dalam proses teologi transformatif, selain melibatkan analisis

sosial bersama untuk memahami konteks, juga perlu refleksi iman bersama yang terungkap dalam simbol-simbol keagamaannya (Moeslim Abdurrahman, 1997: 27).

Transformasi memang sepatutnya menjadi gerakan kemanusiaan yang mampu mengantarkan kehidupan sosial yang sederajat di depan Allah Swt. Menurut Moeslim, suatu gerakan transformatif akan menumbuhkan kepedulian terhadap nasib sesama. Lebih jauh kondisi ini akan melahirkan aksi solidaritas, yakni bertujuan mempertahankan mitra insani atas dasar kesadaran iman, bahwa sejarah suatu kaum hanya akan diubah oleh Tuhan jika ada kehendak dan upaya dari semua anggota kaum itu sendiri. Transformasi rupanya memang jalan yang paling manusiawi untuk mengubah sejarah kehidupan umat manusia. Sebab, dalam proses ini yang berlaku adalah pendampingan dan bukan pengarahan apalagi pemaksaan. Transformasi pada dasarnya adalah juga gerakan kultural yang didasarkan pada libersasi, humanisasi, dan transendensi yang bersifat profetik. Yakni pengubahan sejarah kehidupan masyarakat oleh masyarakat sendiri ke arah yang lebih partisipatif, terbuka, dan emansipatoris (Moeslim Abdurrahman, 1997: 40).

Konteks transformasi sesungguhnya selaras dengan tujuan pendirian pesantren, yakni untuk melakukan transformasi sosial bagi masyarakat daerah sekitar. Pesantren hadir untuk mengabdikan diri pada pengembangan dakwah Islam dalam pengertian luas, mengembangkan masyarakat sesuai dengan nilai-nilai keagamaan, dan pada gilirannya didukung secara penuh oleh mereka. Pelibatan pesantren dalam transformasi masyarakat memang cukup relevan dan kontekstual. Realitas menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia yang mayoritas terdiri dari komunitas Muslim pada umumnya menetap di pedesaan.

Pada sisi ini, pesantren yang memang berkembang dan tersebar di daerah-daerah pedesaan yang, sampai derajat tertentu, merupakan representasi dari masyarakat Muslim daerah-daerah pedesaan. Kenyataan ini membuat pesantren sampai saat ini masih memiliki pengaruh yang kuat pada hampir seluruh aspek kehidupan masyarakat pedesaan yang taat (Abd. A'la, 2006: 47-48).

Pesantren Annuqayah memiliki pengalaman menarik melakukan transformasi sosial. Pesantren yang terletak di ujung timur Pulau Madura ini memiliki peran besar dalam menumbuhkan iklim perdamaian. Sebagaimana penjelasan Abd A'la, untuk menyumbat dan menghindari kekerasan sebagai fenomena masyarakat, *da'wah bi al-aqwâl* yang telah dilaksanakan perlu dikembangkan dan diintegrasikan ke dalam *da'wah bi al-hâl*. Dalam bahasa lain, nilai-nilai keagamaan tentang keadilan, kesejahteraan, dan sejenisnya yang sudah diperkenalkan lewat pengajian perlu dilabuhkan dalam masyarakat melalui kerja-kerja konkret. Kinerja konkret diharapkan dapat meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Masyarakat yang sejahtera akan membuat akar-akar kekerasan menjadi rapuh dan tidak dapat berkembang kehidupan. Kesadaran itu yang kemudian dibingkai teologis yang substansial dan non-dikotomis mengantarkan pesantren ini mengembangkan pola pendekatan "baru" dalam menyebarkan keberagamaan dalam bentuk kegiatan yang lebih kontekstual dan transformatif.

Sejak sekitar 1979 Pesantren Annuqayah mencoba mengembangkan peranannya dalam masyarakat melalui suatu rintisan Program Pengembangan Masyarakat. Program ini dalam realisasinya ternyata membawa hasil "cepat" dan langsung dinikmati masyarakat. Dampak program ini juga sangat bagus, yakni mendorong pesantren-pesantren lain di sekitar Annuqayah

untuk melakukan kegiatan serupa. Hasil kerja keras Annuqayah dihargai oleh pemerintah. Tepat pada Hari Lingkungan Hidup Nasional tahun 1981, Annuqayah memperoleh penghargaan Kalpataru karena prestasinya menyelamatkan lingkungan melalui kegiatan penghijauan di perbukitan gundul di beberapa tempat dan di sepanjang tepian jalan di sekitar Annuqayah. Demikian pula, Annuqayah berhasil mengatasi kekurangan air yang dialami masyarakat di Kampung Rembang, Kecamatan Pragaan yang berada sekitar 4 kilometer dari Annuqayah.

Biro Pengabdian Masyarakat (BPM) Pesantren Annuqayah juga mengembangkan usaha bersama pengrajin tikar, pemberian kredit pupuk, dan pembaruan cara pembakaran gamping, serta simpan pinjam berjaminan di kalangan masyarakat luas. BPM Annuqayah lebih berperan sebagai mitra atau pendamping sehingga tidak menimbulkan ketergantungan. Pesantren, dengan demikian, lebih berperan sebagai agen perubahan dengan melakukan proses penyadaran kepada masyarakat tentang persoalan-persoalan yang mereka hadapi, dan pada saat yang sama mengenalkan cara penyelesaiannya melalui potensi dan kemampuan yang mereka miliki sendiri.

Implikasi konkrit dari peran yang dilakukan oleh Annuqayah adalah meningkatnya kesejahteraan masyarakat secara signifikan. Kesejahteraan masyarakat meningkat atas inisiatif mereka bersama dengan usaha yang dilakukan BPM. Selain itu, kekerasan dalam bentuk carok juga mulai menurun drastis. Kekerasan secara umum juga kian sulit menemukan tempat berlabuh dalam kehidupan masyarakat sekitar.

Keterlibatan Annuqayah mencakup bidang yang cukup luas, mulai dari kajian-kajian agama, politik, pendidikan, ekonomi, dan sebagainya. Melalui berbagai kegiatan tersebut,

masyarakat bersama pesantren kian memiliki kemampuan untuk membedakan antara ajaran dan nilai-nilai agama di satu pihak, dan "radikalisme agama" di pihak lain. Melalui dialog dengan tokoh-tokoh intelektual dan ulama, masyarakat mengetahui serta menyadari bahwa radikalisme agama tidak lebih dari sekadar politisasi agama yang tujuannya lebih berorientasi kepada kekuasaan. Dalam pandangan sebagian besar mereka, radikalisme atau bentuk kekerasan lainnya, tidak akan pernah menyelesaikan persoalan, justru akan menimbulkan persoalan baru (Abd. A'la, 2006: 63-66).

Paparan di atas memperlihatkan beberapa indikator keberhasilan peran transformatif yang dilakukan oleh Annuqayah. Menurut Kleden, proses transformasi dinilai berhasil jika memiliki beberapa indikator; (1) perubahan sistem nilai yang prosesnya mulai dari penerimaan nilai baru dengan proses integrasi ke disintegrasi untuk selanjutnya menuju reintegrasi; (2) perubahan sistem makna dan sistem pengetahuan, yang berupa penerimaan suatu kerangka makna (kerangka pengetahuan), penerimaan dan penolakan makna baru dengan proses orientasi ke disorientasi ke reorientasi sistem kognitifnya; (3) perubahan sistem tingkah laku yang berproses dari penerimaan tingkah laku baru; (4) perubahan sistem interaksi, di mana akan muncul gerak sosisasi melalui dissosisasi menuju resosisasi; dan (5) perubahan sistem kelembagaan/pemantapan interaksi, yakni pergeseran dari tahapan organisasi ke disorganisasi untuk selanjutnya menuju reorganisasi (Ignas Kleden, 1987: 169-170). Annuqayah telah memenuhi kriteria transformasi sebagaimana rumusan Kleden ini.

Kiprah transformasi pesantren secara langsung juga makin mengukuhkan posisi Islam sebagai agama. Islam yang kuat, menurut Nur Syam, adalah ketika Islam menjadi basis kebudayaan.

Sebab, ketika Islam menjadi basis kekuasaan maka akan terjadi proses dialektika jatuh bangun. Islam kebudayaan adalah Islam yang tidak saling menafikan kebudayaan masyarakat dengan Islam sebagai ajaran suci. Relasi Islam dengan kebudayaan adalah sesuatu yang kompatibel dan bukan antonimi. Islam yang seperti ini adalah Islam produk dinamis dalam jangka panjang, yang saling memberi dan menerima dalam bingkai menempatkan Islam sebagai basis budaya. Jadi, Islam yang bukan *transplanted,* melainkan Islam yang menyejarah. Islam yang berdialog dengan habitus sosial dan kultural-psikologis masyarakat (Nur Syam, 2007: 209-210).

Kekuatan lokal yang bersinergi dengan dunia pesantren memiliki peran positif dalam membangun kesadaran terhadap keanekaragaman realitas. Keanekaragaman memperoleh sentuhan objektivasi dan telah menjadi bagian tidak terpisahkan di dalam relasi antar masyarakat. Interaksi sosial juga telah dipandu oleh adanya pattern for behaviour (pola bagi tindakan) yang menandakan adanya realitas sosial yang seperti itu. Jika kemudian terjadi benturan, sesungguhnya dipandu oleh variabel lain yang ingin menjadi dominan, misalnya, politik-kekuasaan, agama, dan ekonomi. Berbagai konflik yang terjadi sesungguhnya dipandu oleh keinginan satu atau lebih kelompok untuk menjadi dominan di dalam kehidupan sosial yang sebenarnya lebih menginginkan keteraturan sosial ketimbang konflik (Nur Syam, 2007: 204).

Uraian di atas secara jelas menunjukkan peran pesantren untuk membangun budaya damai dalam kehidupan masyarakat. Peran ini akan semakin kokoh manakala masyarakat yang didambakan itu sampai pada taraf yang mandiri. Kemandirian masyarakat merupakan modal penting dalam mencapai tujuan. Memang tidak semua pesantren mampu melakukan peran-

peran ini. Tetapi jika dilakukan usaha serius, semua pesantren memiliki peluang yang sama. Oleh karena itu, jika ingin pesantren memiliki kiprah dalam penciptaan kehidupan yang toleran dan saling menghargai, memang harus dilakukan usaha secara terus-menerus dan konsisten.

BAB IV

REKONSTRUKSI STUDI ISLAM

A. Pendahuluan

Perubahan merupakan karakteristik kehidupan. Proses perubahan semakin hari berlangsung semakin cepat dengan tingkat kompleksitas yang semakin tinggi. Realitas perubahan semacam ini membutuhkan respon aktif-kreatif agar mampu mewarnai perubahan yang terjadi, dan bukan justru terjebak dalam dinamika perubahan yang ada. Menolak perubahan juga merupakan hal mustahil dan *absurd*.

Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) sekarang ini tengah menghadapi tantangan yang cukup berat. Tantangan tersebut dapat dibagi menjadi dua, yaitu tantangan eksternal dan internal. Tantangan eksternal berkaitan dengan dinamika kehidupan di luar dunia kampus. Munculnya wacana baru yang terus berkembang seolah tidak pernah berhenti menjadi salah satu tantangan yang harus direspon secara aktif, kreatif dan konstruktif. Tantangan riil yang harus dihadapi PTAI adalah kompetisi dengan perguruan tinggi umum yang rata-rata lebih maju. Arus perkembangan sosial, politik, ekonomi, teknologi, budaya dan globalisasi, juga

menjadi tantangan eksternal yang tidak bisa untuk dihindari. Dalam kondisi semacam ini, PTAI harus mampu menunjukkan kiprahnya dan menghasilkan lulusan yang berkualitas.

Tantangan internal yang harus dihadapi tidak kalah banyaknya. Beberapa di antaranya adalah bagaimana membangun struktur keilmuan, mendobrak kemapanan tradisi yang membelenggu, meningkatkan kualitas dan kapasitas keilmuan mahasiswa, dan tentu saja, juga dosennya sendiri, melengkapi infrastruktur, dan seterusnya. Jika tantangan internal dan eksternal dieksplorasi dan dikupas secara mendetail, maka akan terhampar begitu banyak persoalan yang sedemikian kompleks. Untuk memecahkan berbagai persoalan tersebut, dibutuhkan pemikiran secara serius, sistematis, dan dilakukan secara terus-menerus.

Realitas persoalan yang sedemikian kompleks menjadi tantangan yang harus dilihat dan direspon dengan mengacu kepada visi dan misi PTAI. PTAI memiliki misi ganda, yaitu sebagai lembaga pendidikan yang mengedepankan basis pemikiran dan penelitian ilmiah sekaligus sebagai lembaga keagamaan yang cara kerjanya cenderung ideologis-dogmatis. Mendamaikan dua peran ini tidaklah mudah. Bahkan, sampai hari ini pun belum sepenuhnya tuntas. Padahal, PTAI harus menghadapai beragam tantangan berat yang membutuhkan langkah dan sikap yang tepat dalam meresponnya.

Salah satu tantangan yang harus direspon adalah isu-isu global. Globalisasi merupakan realitas yang telah hadir dan menjadi bagian tidak terpisah dari kehidupan. Hal ini terjadi karena semakin kuatnya arus globalisasi. Isu-isu global terus saja masuk, dan menjadi tantangan besar bagi kajian keislaman yang harus direspon secara kreatif dan konstruktif. Jika ini mampu

dilakukan maka PTAI akan memiliki kiprah dan kontribusi konkret dalam masyarakat.

Kiprah semacam ini masih membutuhkan perwujudan secara optimal. Jika kita melihat proses pembelajaran yang ada di PTAI, terlihat ada kekurangsinkronan dengan tantangan riil yang sekarang sedang berlangsung. Cukup banyak materi yang diajarkan ternyata kurang memiliki relevansi konkret dengan tantangan yang harus dipecahkan. Apa yang dipelajari di bangku kuliah sering kurang *match* dengan realitas yang terus berkembang dalam masyarakat. Materi-materi kuliah tidak sedikit yang masih berada dalam wilayah konsep yang membutuhkan usaha untuk mencari titik relevansinya dengan realitas yang terus berubah.

B. Pola Baru

Pola studi Islam Islam yang bersifat *particular pattern* (Harun Nasution, 1985: 58), tampaknya masih menjadi bagian dari proses pembelajaran di PTAI. Padahal pola semacam ini kurang memiliki makna signifikan. Nasution menjelaskan bahwa studi Islam *particular pattern* tidak mampu memberikan deskripsi secara memadai terhadap fenomena keagamaan secara utuh. Apa yang disampaikan dalam pola ini lebih didominasi corak dogmatis, partikular, dan tidak selaras dengan dinamika dan perkembangan zaman.

Kelemahan pola *particular pattern* seharusnya dibenahi. Jika tidak, studi Islam akan sulit diakui oleh para ahli sejarah agama-agama dalam studi agama. Lebih jauh, Islam kemudian dipandang tidak secara objektif. Bahkan Islam kemudian diidentikkan dan dipahami hanya dari segi sakralitas semata-mata (M. Amin Abdullah, 2000: 6). Padahal, ada dimensi profanitas dalam ajaran Islam. Dimensi inilah yang kemudian tidak memperoleh perhatian

secara memadai atau bahkan ditinggalkan (M. Amin Abdullah, 2000: 12).

Dimensi sakralitas-profanitas seharusnya mendapatkan tempat secara seimbang. Pola semacam ini seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang kian maju. Semula kajian Islam memang lebih menitikberatkan pada kajian *hight tradition,* yaitu kajian yang menitikberatkan pada landasan normativitas, wahyu, konsepsi pemikiran, dan ortodoksi keagamaan yang bersifat eksklusif. Dalam perkembangannya, kajian studi Islam berkembang dengan menitikberatkan pada kajian dalam bentuk historisitas, pluralisme, nilai-nilai, dan pandangan hidup. *Low tradition* memperluas wilayah studi Islam, sehingga mencakup kawasan Islam di Timur Tengah, Afrika, Asia Selatan, Islam di Bekas Uni Sovyet, Islam di Barat, dan Islam di Asia Tenggara (M. Amin Abdullah, 1996: 106).

Sejalan dengan formula ini dibutuhkan sebuah kerangka metodologi yang tepat dan aplikatif, sebagaimana ditegaskan oleh M. Amin Abdullah:

> "Studi Islam bekerja dengan data yang mengandung makna-makna keagamaan dalam masyarakat atau komunitas, kelompok, atau individu Muslim. Karena itu, ia sangat membutuhkan bantuan metodologis dari sudut pandang *Religionswissenschaft* yang mengharuskan para pengkaji untuk memperhatikan secara penuh apa yang dimaksud dengan "beragama" dan "agama" dalam masyarakat Muslim dan oleh para sarjana Muslim. Ia juga membutuhkan bantuan metodologis dari sudut pandang studi agama untuk melihat makna keagamaan tertentu dari data yang menjadi *concern* Muslim dan kemudian menentukan bagaimana data tersebut diorganisir ke dalam

suatu perangkat struktur dan sistem yang koheren. Tidak cukup berhenti sampai di situ, usaha itu perlu dilanjutkan dengan menyusunnya kemb menjadi pola keagamaan yang bersifat umum, yang berlaku bagi setiap pemeluk agama-agama yang hidup sekarang ini. Ia juga membutuhkan bantuan metodologis dalam berbagai studi tentang data keagamaan untuk dapat memahami bahwa semua agama yang memiliki kendaraan historis-empiris yang khusus (*particular*) dapat memiliki elemen makna keagamaan yang sama, yang dipahami secara transendental-universal. Data-data keagamaan yang bersifat normatif-teologis ini pada saat yang sama mempunyai muatan historis, sosial, budaya, dan politik. Jadi, dalam bentuknya yang historis-empiris, agama selalu menjadi bagian dari *setting* historis dan sosial dari komunitasnya, namun pada saat yang sama secara fenomenologis ia mempunyai pola umum (*general pattern*) yang dapat dipahami secara intuitif dan intelektual sekaligus oleh umat manusia di manapun mereka berada.

Pergumulan antara keduanya yang tak kunjung selesai kapan pun, yakni antara aspek historis-empiris-partikular dari agama-agama dan aspek *meaning* (makna) keberagamaan umat manusia yang mendasar dan universal-transendental, pada gilirannya ingin dijembatani dan dikawinkan oleh pendekatan fenomenologi agama (*phenomenology of religion*)" (M. Amin Abdullah, dalam Richard C. Martin, 2002: iii-iv).

Wilayah *research program* dalam rangka untuk mendorong kemajuan dan pertumbuhan ilmu-ilmu keislaman, termasuk pada kawasan "Islam historis", selalu terbuka kemungkinan dan

peluang untuk melakukan perluasan dan pemekaran. Menurut Amin Abdullah, "Islam historis" yang berada dalam domain "*protective belt*"–meminjam istilah Imre Lakatos—merupakan fokus yang nyata dan wilayah konkret untuk program rekonstruksi dan reformulasi ilmu-ilmu keislaman pada era modern ini. Dan hal itu akan berhasil bila dilakukan transplantansi metodologi, teori, dan tradisi riset yang telah dengan sangat teliti dibangun oleh para ilmuwan yang bergerak di bidang humaniora, sosial dan studi agama (M. Amin Abdullah, 2006: 55-56).

Sesungguhnya perkembangan yang pesat telah terjadi di PTAI. Namun harus juga diakui bahwa materi dan metodologi yang digunakan masih tertinggal dengan perkembangan yang ada. Apa yang disebut dengan "*current issues*" dan "*living issues*" biasanya sebatas isu dalam pengetahuan mahasiswa atau dosen, atau kalaupun dipahami secara mendalam, hal itu masih menjadi aktivitas individual, dan belum bisa masuk ke dalam materi pembelajaran. Hal ini disebabkan karena beragam faktor; sentralisasi birokrasi, mentalitas yang tidak responsif, serta mempertahakan kemapanan yang ada pada para pemegang kebijakan, sehingga menjadikan reformasi kurikulum, silabus, dan bahan ajar pendidikan berjalan dengan lambat.

Fenomena "*current issues*" dan "*living issues*" lebih menjadi bahan kajian serius di kalangan peneliti dan peminat dalam bidang tersebut. Realitas semacam ini merupakan ironi karena seharusnya kalangan PTAI yang memberikan apresiasi secara konstruktif-produktif, sebab mereka berada dalam institusi yang bertugas mengembangkan ilmu. Para peminat dan peneliti fenomena "*current issues*" dan "*living issues*" lebih memiliki peluang bebas untuk mengeksplorasi dan mengembankannya. Para praktisi pendidikan sulit untuk melakukannya karena mereka terjebak

pada silabus dan kurikulum dalam dunia rutinitas kegiatan pembelajaran sehari-hari. Mereka lebih suka menekankan aspek pembelajaran "konservasi" dan pemeliharaan materi dan silabus pendidikan yang sudah tersedia dan bukan pada reformasi dalam bidang pendidikan.

Mempertahankan yang lama tampaknya diyakini lebih memiliki peranan yang signifikan dalam menjaga kemapanan tradisi keilmuan. Sementara mengambil hal yang baru dianggap menggerogoti dan meruntuhkan otoritas tradisi. Banyak yang "kebakaran jenggot" begitu materi, metode, atau silabus pembelajaran yang selama ini begitu dipegang kukuh harus digugat, dikritik, apalagi didekonstruksi. Memang perubahan memang tidak selalu berlangsung dengan mulus. Hampir selalu muncul penolakan.

Menghadirkan perspektif baru dalam studi Islam acapkali mengejutkan. Pandangan tentang konstruksi fikih minoritas misalnya, merupakan sesuatu yang baru yang tidak pernah terpikirkan sebelumnya. Konstruksi fikih minoritas belum pernah muncul dalam tradisi kajian fikih klasik. Fikih minoritas memberikan titik tekan kajiannya pada bagaimana formulasi hukum dalam suatu wilayah atau komunitas yang selama ini tidak memperoleh perhatian fikih mayoritas. Konstruksi fikih selama ini memang mencerminkan fikih mayoritas.

Dalam kaitannya dengan pendekatan studi Islam, jika kita cermati, ada tiga kecenderungan pendekatan studi Islam dewasa ini. *Pertama,* pendekatan *non-madzhabi,* yaitu pendekatan dalam kajian Islam dalam berbagai bidang, seperti syariah dan hukum, teologi, filsafat, dan sufisme, yang tidak memihak terhadap satu madzhab tertentu, sehingga cara pandangnya lebih objektif. Dengan pendekatan ini, mahasiswa tidak diharuskan mengikuti

salah satu dari madzhab yang ada. Apa yang diharapkan dari pendekatan ini adalah memudarnya sektarianisme dalam kalangan mahasiswa, dan masyarakat secara luas (Azyumardi Azra, 2000: 171).

Kedua, ada kecenderungan pergeseran kajian-kajian studi Islam yang lebih bersifat normatif, menuju kepada kajian yang lebih bersifat historis, sosiologis, dan empiris. Pendekatan sejarah berarti memahami Islam dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut (Taufik Abdullah, 1997: 105). Melalui pendekatan sejarah, mahasiswa diarahkan melihat dari alam ides ke alam yang lebih empiris dan mendunia. Dari keadaan ini, mahasiswa akan melihat adanya kesenjangan atau keselarasan antara yang terdapat dalam alam ides dengan apa yang ada dalam alam empiris dalam masyarakat tentang perubahan dan perkembangan sebuah fenomena sosial-religius.

Ketiga, pendekatan yang diadaptasi dari pendekatan kajian yang dilakukan oleh ilmuwan Barat. Hal ini, sebagaimana dikatakan Martin, disebabkan karena perkembangan dan pengaruh global terhadap penduduk Muslim dunia (Richard C. Martin, 2000: 1).

Sementara menurut Noeng Muhadjir, wilayah kajian studi Islam yang sedemikian luas kemudian membentuk beragam model studi Islam dengan pendekatan yang juga berbeda. Menurut Noeng Muhadjir, ada lima model studi Islam yang dapat dijadikan model dan dikembangkan. *Pertama,* model studi Islam klasik, yaitu studi Islam yang mengembangkan ilmu-ilmu keislaman murni, seperti ulumul qur'an, ulumul hadits, ilmu kalam, fikih, tasawuf, dan studi filsafat. *Kedua,* model studi Islam orients, yaitu studi Islam yang berangkat dari studi antropologi. *Ketiga,* model studi Islam historisisme kritis, yaitu studi Islam yang memfokuskan

untuk menganalisis al-Qur'an dan Hadits. Studi ini didasarkan pada paradigma bahwa keduanya bukan merupakan ketetapan Allah. *Keempat,* model studi Islam fenomenologik. *Kelima,* model studi Islam kontekstual, yaitu upaya pemaknaan menanggapi masalah-masalah kekinian yang umumnya mendesak, melalui pemahaman makna historis dulu, makna fungsional sekarang, dan memprediksikan makna masa yang akan datang (Noeng Muhadjir, 2000: 256-293).

C. Meninjau Ulang Kurikulum

Melakukan pengembangan dan reorientasi *Islamic Studies,* khususnya pada level filsafat keilmuan, penting dilakukan, bahkan menjadi kebutuhan. Ada beberapa alasan yang menjadi sebabnya: *pertama, Islamic Studies* merupakan disiplin ilmu yang terbuka. *Islamic Studies* atau *Dirasat Islamiyah* adalah bangunan keilmuan biasa yang tidak harus disakralkan, tetapi harus diuji ulang validitasnya melalui perangkat konsistensi, koherensi dan korespondensi oleh kelompok ilmuwan sejenis.

Kedua, agama Islam bukan satu-satunya agama yang hidup (*living religion*) pada saat sekarang ini. Dalam dunia sekarang ini terdapat banyak *living religion* yang mempunyai sistem tata pikir dan seperangkat nilai dan keyakinan sama persis seperti yang dipraktikkan oleh umat Islam, hanya saja kitab suci, bahasa yang digunakan, nabi atau rasul yang dijadikan tokoh *charismatic* dan panutannya, tata cara ritual peribadatannya serta letak geografis para pemeluknya berbeda.

Ketiga, hubungan dan kontak individu maupun sosial antara berbagai etnik, ras, suku, dan agama sebagai akibat dari teknologi, transportasi, komunikasi dan informasi yang canggih sehingga memperpendek jarak dan tapal batas ruang dan waktu yang

biasa dipikirkan dan diimaginasikan oleh umat beragama pada abad-abad sebelumnya. Setiap saat, lewat media elektronik dan media cetak, apa yang terjadi pada belahan dunia lain menembus, menerobos, dan mempengaruhi tata cara berpikir umat beragama dan membangkitkan emosi mereka di mana pun mereka berada (Muhammad Abed al-Jabiri, 1991: 74-75).

Pendekatan studi Islam mencakup wilayah yang sangat luas, baik dilihat dari segi sumber, fungsi, relasi dengan agama lain, maupun ilmu pengetahuan. Agama Islam dalam konteks sekarang ini tidak lagi bisa dipahami hanya seperti pemahaman orang terdahulu yang hanya menitikberatkan pada kajian persoalan fikih klasik, kalam, keimanan, kredo, pedoman hidup, peribadatan, tetapi Islam yang berkaitan dengan persoalan historis empiris (M. Amin Abdullah, 2000: 4).

Apa yang dilakukan Prof. Amin ini, ditegaskan dalam buku beliau, *Islamic Studies,* dengan mengutip pendapat Mohammaed Arkoun;

> "Para ahli fikih yang sekaligus teolog (*mutakalllimun*) tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktikkan jenis interpretasi yang terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fikih dan perundang-undangan. Dua hal ini mengubah diskursus al-Qur'an yang mempunyai makna mistis-majazi, yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi diskursus kaku dan … telah menyebabkan diabaikannya historisitas norma-norma etika-keagamaan dan hukum-hukum fikih. Jadilah norma-norma dan hukum fikih itu seakan-akan berada di luar sejarah dan di luar kemestian sosial; menjadi suci: tidak boleh disentuh dan didiskusikan … Para ahli fikih telah mengubah fenomena-fenomena sosio-historis yang

temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum transenden yang kudus/suci, yang tidak dapat diubah dan tidak dapat diganti. Semua bentuk kemapanan dan praktik yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapatkan aarde (ardiyyah) pengkudusan / pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari persyaratan-persyaratan biologis, sosial, ekonomi, dan ideologis. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang oleh ortodoks yang mapan. Keadaan seperti itu berlangsung terus sampai hari ini bahkan pembuangan historisitas itu menjadi bertambah-tambah dengan perjalanan waktu" (M. Amin Abdullah, 2006: 189).

Konstruksi keilmuan semacam itu membutuhkan kurikulum yang sesuai. Tidak ada artinya membangun konstruksi keilmuan secara mapan jika tidak bisa disampaikan secara sistematis kepada anak didik. Posisi kurikulum adalah sebagai acuan dalam pembelajaran, bukan barang mati yang tidak bisa berubah. Implikasinya, kurikulum harus terus-menerus diperbaharui agar senantiasa aktual, kontekstual, dan memiliki relevansi dengan dinamika perkembangan yang ada. Pada titik inilah, dibutuhkan perspektif yang kritis serta kesungguhan untuk menyusun kurikulum baru yang lebih mencerahkan.

Persoalannya, melakukan hal semacam ini bukan sesuatu yang mudah. Ada beragam tantangan yang harus ditundukkan. Namun demikian, usaha semacam ini harus terus menerus dilakukan demi perbaikan perguruan tinggi Islam ke depan. Berdasarkan pengamatan selintas, ada beberapa aspek yang menghambat dalam melakukan usaha semacam ini. *Pertama,* pandangan mayoritas dosen yang melihat kurikulum sebagai barang mati yang tinggal

dijalankan. Bagi kalangan yang seperti ini, kurikulum adalah sesuatu yang harus dipegang dan dipertahankan. Bukan hal yang aneh jika ada dosen yang mengampu satu mata kuliah tertentu selama puluhan tahun, tetapi yang disampaikan sama persis dari tahun ke tahun. Tidak ada sesuatu yang baru dalam proses perkuliahannya. Dosen semacam ini ibarat kaset yang tinggal memutar ulang dalam setiap pertemuan kuliahnya. Mereka ini tidak pernah meng-*up date* wawasan dan pengetahuannya agar terus maju dan berkembang.

Kedua, kualitas Sumber Daya Manusia. Menyusun kurikulum baru yang terus dinamis dan kontekstual, walaupun kelihatannya sederhana, ternyata tidak mudah untuk dilakukan. Sebab, penyusunannya berkaitan dengan wawasan, cara pandang, dan pemahaman secara utuh terhadap materi yang akan disusun. Oleh karena itu, dibutuhkan dosen yang memiliki khazanah pengetahuan yang luas. Sudah bukan rahasia lagi jika sebagian dosen di PTAI tidak memiliki tradisi belajar dan membaca yang baik. Membaca, apalagi menulis, dianggap sebagai sesuatu yang elit dan mewah. Dari ratusan dosen di sebuah PTAI, hanya sebagian kecilnya saja yang memiliki tradisi membaca dan menulis dengan baik. Dengan kondisi SDM yang semacam ini, maka menyusun kurikulum yang baik sebagaimana diharapkan menjadi sesuatu yang tidak mudah untuk dilakukan.

Ketiga, mentalitas. Arus globalisasi dan modernitas menghadirkan sebuah fenomena baru yang mengglobal, yaitu; instant. Segala sesuatu inginnya dilakukan secara cepat dan mudah. Koentjaraningrat menyebut fenomena ini sebagai "jalan menerabas". Munculnya beragam cara untuk mencapai sebuah tujuan dengan jalan pintas ini tampaknya berimbas juga di kalangan PTAI. Wujudnya adalah mentalitas praktis-pragmatis.

Menyusun kurikulum bukanlah pekerjaan mudah dan ringan. Dibutuhkan pencurahan energi secara maksimal, waktu yang lama, dan keseriusan, sementara dari sisi materi, tidak ada sesuatu imbalan memadai yang diharapkan. Dalam struktur mentalitas praktis-pragmatis, hal semacam ini tentu sangat jarang dipilih. Sehingga merupakan hal wajar manakala ada dosen berkomentar, "daripada susah bikin kurikulum, mendingan pakai yang ada saja. Mudah, praktis, dan ndak perlu mikir terlalu serius". Inilah sebuah tantangan yang menjadikan ikhtiar penyusunan kurikulum yang baik tidak mudah untuk dilakukan.

Keempat, kesulitan implementasi. Kurikulum yang baik tidak menjamin akan memberikan hasil yang baik. Kurikulum haruslah dipahami sebagai alat. Keberhasilannya sangat tergantung kepada beragam faktor yang antara satu faktor dengan yang lainnya saling berkaitan. *Nah,* salah satu hambatan implementasi kurikulum yang baik ada di tataran mahasiswa. Pada level magister dan doktor mungkin tidak menjadi persoalan yang berarti karena rata-rata mahasiswanya memang sudah memiliki modal untuk mengimplementasikan kurikulum. Tetapi pada level S1, hambatannya cukup banyak. Tradisi belajar dan semangat mahasiswa menuntut ilmu belumlah merata.

Selain keempat tantangan tersebut, tentu masih ada banyak tantangan yang harus dihadapi saat menawarkan kurikulum baru. Namun demikian, usaha yang bersifat konstruktif dan kreatif harus terus-menerus dilakukan agar pendidikan tinggi Islam semakin hari semakin cerah. Dalam bahasa kalangan motivator, semua persoalan tersebut seharusnya tidak diposisikan sebagai beban, tetapi sebagai tantangan yang harus ditundukkan. Harus dilakukan berbagai langkah strategis untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi. Kalah dan menyerah terhadap

tantangan tersebut berarti akan menutup pintu bagi masa depan PTAI yang lebih cerah di masa depan.

D. Basis Filosofis

Filsafat memiliki peran yang sangat penting sebagai landasan untuk melakukan kajian secara serius dan mendalam atas ilmu-ilmu keislaman. Di lingkungan perguruan tinggi Islam, pengajaran filsafat secara memadai hanya ada di Jurusan Akidah Filsafat, sementara di jurusan yang lainnya filsafat biasanya diberikan secara singkat. Tentu ini kurang memadai bagi peletakan landasan yang kokoh terhadap konstruksi keilmuan mahasiswa. Bahkan di sinilah letak sumber kelemahan pengembangan *Islamic Studies*. Selama ini, praktik pendidikan dan pengajaran Islam terlalu menekankan pada sumber dan kebenaran tekstual. Para pendukung ilmu ini melupakan kenyataan bahwa ketika gagasan, pemikiran, dan ide yang menjelma menjadi "keyakinan" dan "keimanan" yang berlandaskan teks itu dipraktikkan dan dioperasionsasikan di lapangan, maka secara otomatis muncul berbagai pemahaman dan interpretasi. Ketika pemahaman keagamaan yang semula bersifat individual itu mengelompok, terorganisir dalam sebuah pekumpulan, maka secara sosiologis terjadilah proses sosisasi, saling pengaruh mempengaruhi, upaya memperbanyak respon, penilaian dari kelompok lain, dan seterusnya. Tidak tertutup kemungkinan terjadinya konfik. Pada gilirannya kemudian memunculkan kelompok *mainstream* yang dominan dan kelompok marginal yang pinggiran.

Pertemuan, pertentangan, kritik, perpaduan, penyempurnaan konsep, kompromi dan dialog antar berbagai kelompok pemahaman dan interpretasi keagamaan Islam itulah yang sebenarnya merupakan lahan subur bagi penyusunan sistematika

keilmuan yang dimiliki oleh berbagai kelompok penafsiran dan pemahaman tersebut (M. Amin Abdullah, 2006: 70-71).

Salah satu bidang filsafat yang jarang diajarkan adalah filsafat ilmu. Jika ditinjau dari sisi signifikansinya, penerapan filsafat ilmu pada diskusi akademik ilmu-ilmu keislaman sangat penting untuk dilakukan, khususnya karena pertimbangan bahwa filsafat ilmu saling berkaitan dengan sosiologi pengetahuan. Dua cabang pengetahuan ini jarang didiskusikan dan tidak pernah dimasukkan dalam tradisi keilmuan Islam yang telah ada. Ini merupakan sebuah ironi karena sesungguhnya keduanya merupakan prasyarat dan wacana awal yang harus dimengerti bagi para ilmuwan Muslim yang ingin menghindarkan diri dari tuduhan pembela tipe studi Islam yang hanya bersifat pengulang-ulangan, statis, disakralkan, dan dogmatik (M. Amin Abdullah, 2006: 60, 200).

Kondisi ini diperparah oleh kenyataan bahwa ternyata banyak dosen *Isalmic Studies* ternyata tidak memiliki ketertarikan terhadap aspek ini, terutama berkaitan dengan pemahaman tentang asumsi dasar, kerangka teori, paradigma, epistemologi, cara kerja, dan struktur fundanmental keilmuan yang melatarbelakangi dibangunnya ilmu-ilmu tersebut oleh generasi pencetusnya. Salah satu faktornya ternyata memang ada kesengajaan untuk menghindari pembahasannya. Mereka lebih memilih untuk membahas dan mengajarkan ilmu-ilmu praktis yang telah "jadi", "mapan", tinggal menghapal dan melaksanakan atau mempraktikkannya dalam kehidupan sehari-hari (M. Amin Abdullah, dalam Amir Mahmud, 2005: 11).

Penguatan basis filosofis dalam studi Islam merupakan sebuah usaha yang akan memberikan kontribusi bagi pengembangan watak kritis di kalangan mahasiswa. Filsafat merupakan sesuatu yang dilakukan oleh individu, suatu proses kerja gradual, abadi

melalui ide, argumen, pemikiran, dan pengalaman. Proses filsafat bersifat personal dalam pengertian bahwa filsafat adalah masalah *concern* dan minat yang dinilai penting oleh seseorang. Maka, dalam filsafat tidak ada ruang untuk mengkopi, mengimitasi, atau membebek pad ide orang lain. Filsafat kurang popular dalam studi agama, termasuk studi Islam, karena filsafat menentang terhadap pemikiran tentang otoritas (Rob Fisher, dalam Peter Connoly, 1999: 151). Dengan memiliki landasan filosofis yang kokoh, maka kita akan senantiasa memiliki watak kritis dalam memahami realitas yang ada.

Uraian dalam bab ini merupakan tawaran untuk lebih meningkatkan kualitas studi Islam yang selama ini berlangsung di PTAI. Dengan tulisan ini studi Islam yang diajarkan di PTAI diharapkan mampu menghadirkan perspektif kritis, responsif terhadap wacana yang terus bergulir, dan menghadirkan perspektif baru yang mencerahkan. Dengan demikian, ke depan diharapkan perguruan tinggi Islam dengan *performance* yang lebih baik.

BAB V

MENCARI RELASI IDEAL AGAMA DAN SAINS

A. Pendahuluan

Sains telah memainkan peranan penting dalam kehidupan manusia modern. Besarnya peranan sains menjadikan manusia sekarang telah memiliki ketergantungan. Kehidupan manusia modern menjadi tidak lengkap tanpa produks sains. Sains telah memainkan peran sebagai ”agama” bagi manusia modern. Tidak berlebihan jika Huston Smith mengatakan, “sains adalah emas modernitas” (Huston Smith, 2003: 22).

Agama bagi masyarakat modern memiliki peranan berbeda dari masyarakat tradisional. Jika masyarakat tradisional menjadikan agama sebagai bagian tidak terpisah dari kehidupan, tidak demikian dengan masyarakat modern. Masyarakat modern menjadikan agama dengan peran dan fungsi yang tidak lagi dominan. Salah satu sebabnya karena sebagian besar fungsi agama telah diambil alih oleh sains. Sains telah menjadi tempat bersandar dan mencari jawaban atas berbagai persoalan dalam kehidupan sehari-hari.

Relasi agama dan sains menjadi menarik ketika tidak diposisikan secara berhadap-hadapan, tetapi sebagai relasi harmonis yang saling melengkapi. Relasi antara keduanya sesungguhnya sudah menjadi perbincangan semenjak era klasik, tetapi relasi tersebut menemukan momentum untuk diperbincangkan kembali berkaitan dengan tantangan kehidupan yang kian kompleks dan membutuhkan respon dari agama-sains. Baik agama maupun sains memiliki peranan besar dalam kehidupan.

Membincang relasi agama-sains tidak bisa dipisahkan dari figur Prof. Dr. Ian G. Barbour. Ian G. Barbour merupakan sosok penting—jika bukan yang terpenting—dalam tema relasi sains dan agama sekarang ini. Barbour membahas secara intensif berbagai kemungkinkan dalam relasi keduanya. Keseriusan Barbour dapat dicermati dari karya-karyanya yang secara intensif mengulas tentang persoalan agama dan sains.

B. Riwayat Hidup

Riwayat hidup, paling tidak secara singkat, dari Ian G. Barbour penting untuk ditulis agar memeroleh deskripsi mengenai kehidupan dan kiprah Barbour. Posisi Barbour, berdasarkan telaah pustaka yang penulis lakukan, adalah sebagai guru besar Fisika dan guru besar Teologi pada Carleton College, A.S. (Ian G. Barbour, 2005). Menyimak jabatan yang disandangnya terlihat bagaimana sosok Barbour sangat unik. Ia adalah guru besar dalam dua bidang—yang sepintas—tidak ada titik temunya, yaitu fisika dan teologi. Memang tidak mudah melihat kaitan dua bidang ini. Kalau kemudian dua bidang ini menjadi spesisasi Barbour, hal tersebut tidak bisa dilepaskan dari perjalanan panjang pendidikan dan penjelajahan intelektualnya.

Barbour merupakan manusia lintas benua. Ia lahir pada tahun 1923 di Beijing. Ayahnya adalah ahli geologi asal Skotlandia. Sementara ibunya berasal dari Amerika. Kedua orang tua Barbour mengajar di Universitas Yenching, Beijing. Menyimak kondisi kehidupan orang tuanya yang lekat dengan iklim akademis, wajar jika kehidupan Barbour dalam tahap perkembangan kehidupannya juga sarat dengan nuansa akademis. Hal ini terbukti dari perjalanan pendidikannya. Pada umur 20 tahun, dia lulus S-1 dari Swarthmore College, lalu S-2 dari Universitas Duke, dan Ph.D dari Universitas Chicago pada tahun 1949. Jadi, pada usia yang masih sangat muda, yakni 26 tahun, ia telah menyelesaikan jenjang S-3. Sejak jenjang S-1 hingga S-3, bidang kajian yang ditekuni adalah fisika.

Karena pendidikan S-1 hingga S-3 adalah fisika maka karier pertamanya berada di bidang fisika energi tinggi. Baru beberapa tahun mengajarkan fisika, Barbour—yang sekolah menengahnya diselesaikan di sekolah Kristen—tertarik mengkaji persoalan filsafat dan agama. Dia pun kemudian memutuskan untuk sekolah lagi, mempelajari filsafat dan etika di Universitas Yale, dan mendapat ijasah teologi pada tahun 1956. Mulai tahun 1955 hingga saat ini, dia mengajar di Carleton College, Minnesota.

Sejak awal, dia telah mendapat tugas ganda, yakni mengajar di Jurusan Fisika, dan membantu mendirikan Jurusan Agama di sana. Pada tahun-tahun pertamanya di Carleton, dia lebih banyak melakukan riset fisika, dan menulis cukup banyak makalah di beberapa jurnal ilmiah. Namun, sejak tahun 1960, aktivitas teologinya lebih menonjol, terutama setelah buku pertamanya terbit pada tahun 1966. Pada tahun 1972, dia merintis program dalam sains, teknologi, dan kebijakan publik di Carleton College.

Keseriusannya menekuni agama-sains pada akhirnya memeroleh pengakuan. Pengakuan pertama otoritasnya dalam perbincangan sains dan agama datang dalam bentuk undangan untuk memberikan rangkaian kuliah *Gifford Lectures* pada tahun 1989-1991. Forum akademik yang prestisius ini bertujuan "mempromosikan studi mengenai *theology of nature* dalam makna terluasnya—yaitu ilmu mengenai Tuhan". Program ini berdiri sejak 1888. Sudah sangat banyak sarjana terkemuka yang dihadirkan, seperti William James, Niels Bohr, Seyyed Hossein Nasr, Paul Ricoeur, dan Annemarie Schimmel. Dari ceramah-ceramah di forum ini, Barbour menerbitkan buku terpentingnya, *Religion in an Age of Science* dan *Ethics in an Age of Theology.*

Sejak awal diterbitkan hingga kini, buku-buku Barbour, terutama *Issues* dan *Religion in an Age of Science,* bisa dianggap sebagai buku bacaan wajib para pengkaji masalah sains dan agama. Kelebihan buku-buku Barbour terletak pada kedalaman materi, kelengkapan substansi, dan efektivitas metodenya. Tema sains dan agama memiliki cakupan amat luas dan multidisipliner karena setidak-tidaknya mencakup beberapa cabang sains, sejarah, dan filsafat sains, juga sejarah agama dan kajian agama atau teologi secara umum. Oleh karena itu, menyajikan bidang ini untuk pembelajar dengan latar belakang yang amat beragam cukup sulit. Untuk audiens inilah, Barbour berhasil menemukan cara penyajian yang cukup efektif (Zainal Abidin Bagir, dalam Ian G. Barbour, 2002: 23-24).

Paparan sekilas ini memberikan penjelasan mengapa Barbour menjadi figur garda depan dalam diskursus agama dan sains. Bukan berarti tidak ada figur lain yang memberikan kontribusi dalam persoalan ini. Dengan latar belakang yang nyaris sama, yaitu fisika dan teologi, kita dapat merujuk terhadap Seyyed Hossein

Nasr. Sebagaimana Barbour, Nasr adalah ilmuwan besar yang juga memiliki perhatian terhadap persoalan sains dan agama. Antara keduanya terdapat persamaan, dan juga perbedaan. Namun demikian, salah satu keunikan Barbour—sebagaimana ditunjukkan dalam tulisan ini—terletak pada kekhasannya memandang dengan kritis terhadap dunia ilmiah, termasuk komunitas ilmiah.

C. Memaknai Metode Ilmiah

Agama memiliki cara kerja yang khas. Demikian juga dengan sains. Sebagai dua hal berbeda, tentu saja cara kerjanya juga berbeda. Namun ada beberapa hal yang mempertemukan keduanya. Menurut Barbour, antara agama dan sains tidak memiliki perbedaan yang signifikan. Tantangan terhadap kepercayaan agama bukan berasal dari pertentangan isi ilmu pengetahuan dan agama, tetapi dari asumsi bahwa metode ilmiah adalah satu-satunya jalan menuju pengetahuan. Oleh karena itu, perhatian pada isu-isu metodologis, yang ditemukan di antara ilmuwan dan ahli teologi, memiliki implikasi luas pada cara pandang manusia modern"(Barbour, 1971: 137). Sayangnya, sejauh telaah yang penulis lakukan, belum diperoleh informasi tentang mengapa Barbour tidak memberikan penjelasan secara mendetail terhadap apa yang ia maksudkan dengan metode ilmiah. Uraian dalam buku-buku yang ditulisnya secara langsung masuk ke dalam ciri-ciri yang ada dalam metode ilmiah.

Metode ilmiah, menurut Smith, berpusatkan pada eksperimen terkendali dan memberi kepada kita sains modern. Sains pada umumnya (yang terdiri dari perhatian sungguh-sungguh pada alam dan keteraturannya) sudah setua bukit-bukit yang ada. Apa yang ditambahkan eksperimen terkontrol pada sains umumnya

adalah bukti. Hipotesis yang benar dapat dipisahkan dari yang salah, dan setumpuk demi setumpuk bangunan yang lebih besar dapat didirikan berdasarkan kebenaran-kebenaran yang sudah dibuktikan tersebut. Kita, kata Smith, umumnya menyebut bangunan itu sebagai *pandangan-pandangan ilmiah,* tetapi sebenarnya *kosmologi ilmiah* lebih tepat karena ambiguitas kata *dunia.* Bangunan ilmiah itu merupakan pandangan-dunia hanya bagi mereka yang mengasumsikan bahwa sains pada prinsipnya dapat mengkaji segala yang ada (Huston Smith, 2003: 9).

Terdapat dua elemen yang memiliki keterkaitan erat dalam metode ilmiah, yaitu pengalaman dan penafsiran. Pengalaman terdiri atas observasi dan data yang merupakan produk *eksperimental* ilmu pengetahuan. Sementara komponen penafsiran mencakup konsep, hukum, dan teori yang merupakan sisi *teoritisnya.* Lebih jauh Barbour menjelaskan:

> "Prosedur yang ideal dimulai dengan observasi yang akan merumuskan hipotesis sementara yang, implikasinya, akan diuji secara eksperimen. Eksperimen ini akan menghasilkan konstruksi teori yang lebih lengkap, yang pada gilirannya akan menyarankan eksperimen baru yang menghasilkan modifikasi dan perluasan teori. Namun idealitas ini sering tidak terwujud. Dalam berbagai kasus, alur metode ilmiah tidaklah sesederhana itu. Ada banyak hal yang saling berkaitan, tidak linier, dan tidak bisa dibedakan secara rapi, walaupun pada muaranya juga akan kembali kepada teori" (Ian G. Barbour, 1971: 138).

Perhatian Barbour cukup luas tentang teori dan hukum. Menurut Barbour, hukum adalah korelasi antara dua konsep atau lebih yang terkait erat dengan yang dapat diamati. Hukum menjelaskan tentang pengaturan pengalaman yang sistematis,

yaitu usaha untuk menggambarkan observasi dari segi pola biasa. Hukum bisa mengindikasikan hubungan yang dapat dikatakan sebagai *kausal* dan bisa juga tidak. Dengan demikian, hukum adalah korelasi di antara konsep yang diasosiasikan erat dengan yang dapat diamati.

Sementara teori merupakan penyatuan dan generasi skema konseptual yang berasal dari hukum. Dibandingkan dengan hukum, teori merupakan perluasan dari observasi langsung dan lebih komprehensif, menghubungkan lingkup fenomena lebih besar dengan genertas yang lebih tinggi. Teori secara umum terumuskan melalui prinsip induktif atau deduktif. Pada titik inilah, Barbour memberikan perspektif kritisnya. Menurut pandangannya, prinsip induktif dan deduktif memang menggambarkan beberapa aspek ilmiah, namun ada hal penting yang hilang dari kedua proses yang menjadi acuan perumusan teori dari metode ilmiah ini, yaitu imajinasi kreatif (Sugiharto, 1996: 93). Untuk memperkukuh asumsinya, Barbour mengambil banyak contoh. Banyak ide kreatif terjadi tanpa diduga dalam kilasan intuitif, sebagaimana pada kasus Archimedes saat berteriak "Eureka" dalam bak mandinya. Darwin ketika menemukan teori evolusinya ternyata juga mengalami hal yang sama. Darwin memang telah membaca tulisan Robert Maltus mengenai tekanan populasi manusia. Saat itulah, Darwin menemukan konsep serupa yang akan memberikan kunci untuk evolusi; ide seleksi alam lahir. Esai klasik Poincare juga menggambarkan bagaimana beberapa ide krusial menghampirinya "secara spontan" selama istirahat ketika ia untuk sementara meninggalkan sebuah masalah. Namun Barbour mengingatkan bahwa "kilasan pengetahuan" tidak mungkin terjadi begitu saja dalam ruang kosong tanpa persiapan sebelumnya. Darwin memperoleh "kilasan pengetahuannya" setelah ia

memperoleh modal pengetahuan yang memadai untuk bidang yang akan dikajinya. Pada titik ini, imajinasi kreatif berfungsi untuk meneguhkan pencapaian gagasan yang lebih sempurna. Namun demikian, seharusnya disadari bahwa imajinasi kreatif tidak serta merta menjamin sebuah kebenaran. Bahkan sangat mungkin berbalik menjadi salah. Di sinilah gagasan tesebut tetap penting untuk diuji (Ian G. Barbour, 1971: 143-144).

Lebih jauh Barbour menjelaskan bahwa teori baru seringkali muncul dari kombinasi ide baru yang sebelumnya diisolasi. Bagi Barbour, kreativitas ilmiah dan artistik memiliki kesejajaran. Untuk memperkukuh asumsinya ini, Barbour (Ian G. 1971: 144) mengutip Campbell;

> "Karena telah diakui bahwa meskipun penemuan hukum akhirnya tidak tergantung pada aturan pasti, tetapi pada imajinasi individu yang sangat berbakat, elemen imajinatif dan personal ini jauh lebih menonjol dalam perkembangan teori; pengabaian teori langsung menimbulkan pengabaian elemen imajinatif dan personal dalam ilmu pengetahuan. Hal itu menghasilkan sebuah perbedaan yang benar-benar salah antara ilmu pengetahuan "materistik" dan studi literatur, sejarah, dan seni "humanistik" …Kesan yang ingin saya tanamkan pada pembaca adalah betapa murninya ide personal seperti ide. Teorinya tentang gravitasi universal, yang dinyatakannya dengan jatuhnya buah apel yang sepele, adalah sebuah produk pikiran individunya, sebagaimana halnya Simfoni kelima adalah produk Bethoven".

Bagi Barbour, tidak ada teori yang terbukti benar. Sebagian besar teori dapat dikatakan sebagai sebuah teori ketika teori tersebut memiliki kesesuaian yang lebih baik dengan data yang diketahui

dan lebih koheren serta komprehensif dibandingkan teori yang ada pada saat itu. Mengutip Popper, Barbour menyatakan bahwa meskipun teori tidak pernah dapat dibuktikan, pada dasarnya teori harus bisa disalahkan (Ian G. Barbour, 1971: 145-146). Alat untuk mengujinya adalah konfirmasi prediksi empiris. Meskipun hukum membolehkan dilakukan prediksi, namun teorilah yang mempunyai kekuatan penjelas disebabkan karena kejelasan yang dihasilkannya. Teori menampilkan sebuah ekstensibilitas pada jenis fenomena baru yang tidak ditemukan di antara banyak hukum. Kepuasan intelektual yang diberikan teori adalah produk komponen rasional dan juga empiris (Ian G. Barbour, 1971: 146).

D. Basis Legitimasi Ilmu Pengetahuan

Ilmu pengetahuan telah tumbuh dan berkembang secara pesat. Ilmua pengetahuan lahir dan berkembang setelah melewati tahapan-tahapan dalam metode ilmiah. Tetapi jika dicermati secara saksama, sesungguhnya kelahiran ilmu pengetahuan tidaklah sesederhana itu. Menurut Ian G. Barbour, ilmu pengetahuan adalah bidang yang sangat antropologis dan berbagi banyak karakteristik dengan aktivitas lain yang melibatkan manusia. Ini berarti ilmu pengetahuan lebih banyak dipengaruhi oleh dialektika para ilmuwan yang memiliki keunikan dalam berbagai dimensinya.

Barbour menyebut adanya satu komunitas penting yang mewarnai dinamika dan perjalanan ilmu pengetahuan yang disebut sebagai "komunitas ilmiah". Komunitas ilmiah bukan hanya kumpulan para ilmuwan yang memiliki perhatian dan kepedulian terhadap ilmu pengetahuan saja, tetapi merekalah yang menentukan "energi gerak" bagi kemajuan ilmu pengetahuan. Tanpa komunitas ilmiah, laju pertumbuhan ilmu pengetahuan tidak akan berjalan

secara maksimal. Kehadiran komunitas ilmiah selalu esensial bertujuan untuk kemajuan ilmu pengetahuan.

Keberadaan komunitas ilmiah sangat penting untuk mendukung terhadap serangkaian asumsi tertentu dengan paradigmanya. Paradigma menjadi semacam *guide line* bagi gerak ilmu pengetahuan. Paradigma menjadi semacam penuntun dalam berbagai hal yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan. Dalam kerangka ini, otoritas tertinggi yang berkaitan dengan paradigma berada di tangan komunitas ilmiah. Signifikansi komunitas ilmiah dan bangunan paradigma yang ditulis Barbour mengacu kepada konsepsi Thomas S Kuhn. Kuhn mengatakan bahwa otoritas komunitas ilmiah mendukung serangkaian asumsi tertentu dengan paradigmanya. Tidak ada otoritas yang lebih tinggi selain komunitas ilmiah untuk mengambil keputusan (Thomas S. Kuhn, 1961: 147).

Jika berbicara tentang kata-kata kunci seperti "paradigm", "anomali", dan "komunitas ilmiah", maka nama Kuhn harus disebut. Thomas Kuhn adalah tokoh kunci yang membangun kerangka teori berkaitan dengan paradigma. Bagi Barbour, Kuhn terlalu melebih-lebihkan karakter acak perubahan paradigma. Menurut Barbour, dalam realitasnya, sebuah paradigma tidaklah sesederhana yang digambarkan Kuhn. Sebuah paradigma bisa berfungsi mengarahkan tradisi penelitian dengan cara yang menyatu; tetapi ketika menggambarkan tentang paradigma, Barbour berusaha membedakan berbagai macam komponennya, karena paradigma dapat dievaluasi dengan berbagai cara. Di samping itu, paradigma secara tidak langsung mentransmisikan beberapa praduga tentang alam yang sangat umum. Barbour juga mengkritik Kuhn yang dinilai gagal memberikan indikasi bahwa dalam sebuah revolusi banyak karakteristik tradisi

sebelumnya yang dipertahankan setelah perubahan. Selain itu, Kuhn juga dinilai memberikan bobot berlebihan pada ciri-ciri subyektifnya, relativistik dan komunal yang mengabaikan penjelasan sebelumnya. Namun demikian, Barbour memuji Kuhn yang dinilai mampu menggambarkan reaksi yang berguna terhadap positivisme yang sebelumnya begitu mendominasi filsafat pengetahuan (Ian G. Barbour, 1971: 155-156).

Pandangan yang memuji sekaligus mengritik yang dilakukan Barbour terhadap Kuhn menunjukkan bahwa Barbour berusaha untuk tetap bersikap kritis terhadap Kuhn. Kuhn sendiri memang tokoh yang paling banyak dibicarakan, terutama setelah terbitnya *The Structure of Scientific Revolution*. Salah satu kritik cukup tajam yang dialamatkan terhadap Kuhn berasal dari Ziauddin Sardar. Sardar menilai bahwa sepak terjang Kuhn yang radikal itu cenderung hanya penampakannya saja daripada kenyataan. Bagi Sardar, sejauh *Structure* merangsang analisis tentang ilmu, ia merupakan teks yang radikal. Tetapi bukan kebetulan jika pengajaran ilmu, seperti yang dikatakan Kuhn, sama dogmatisnya dengan teologi. Sesungguhnya, kata Sardar, Kuhn bereaksi terhadap bagian dari kesadaran-diri ilmu yang skizofrenik, namun itulah yang justru tidak dia analisis (Ziauddin Sardar, 2000: 56, Komaruddin Hidayat, 1998: 196-197, Dedi Supriadi, 2004: 123-144).

Kendati tampak adanya pretensi revolusioner dalam buku Kuhn, ia telah banyak dipakai untuk memperkuat citra ilmu yang sudah kuno dan basi. Sebagian besar pemanfaatan atas pemikiran *structure* secara legitimatoris seluruhnya bersifat konservatif, dari pemanfaatan oleh Daniel Bell atas teori Kuhn untuk memperkuat peran berbagai disiplin di dalam riset interdisipliner di Universitas-universitas yang diserbu pada akhir tahun 1960-an,

hingga pemanfaatannya yang mutakhir oleh Francis Fukuyama untuk menyokong pandangan bahwa perkembangan ilmu secara otonom telah memungkinkannya menjadi penggerak produksi kesejahteraan global. Pengaruh *Structure* terhadap filsafat ilmu sama sek tidak meningkatkan sikap kritisnya terhadap ilmu (Ian G. Barbour, 1971: 159).

Barbour secara detail menjelaskan kinerja konsep ilmiah. Ia menjelaskan bahwa konsep ilmiah seringkali bekerja dengan melakukan dua hal; analogi dan model. Analogi adalah kesamaan yang diamati dan dipostulatkan di antara dua situasi. Sementara model adalah sebuah analogi sistematik yang dipostulatkan di antara sebuah fenomena yang hukum-hukumnya telah diketahui dan ada di bawah penyelidikan. Dalam komunitas ilmiah, penggunaan analogi dan model ini menimbulkan perdebatan yang cukup sengit. Ada kelompok ilmuwan yang mengabsahkan penggunaan analogi dan model secara kritis. Bagi kelompok ini, analogi dan model—di samping memberikan manfaat—juga sarat dengan keterbatasan. Sementara bagi kelompok yang lain, mereka menggunakan analogi dan model ini secara mutlak. Barbour nampaknya berada dalam barisan kelompok yang pertama.

Penggunaan analogi dan model memang memberikan kontribusi nyata sebagai sumber teori ilmiah yang produktif. Untuk menguatkan pendapatnya ini, Barbour mengambil contoh teori gelombang cahaya yang sebagian besar dikembangkan melalui analogi dengan sifat gelombang suara. Namun demikian, dengan kritis Barbour memberi catatan bahwa penggunaan model juga mengandung bahaya yang jelas, yaitu munculnya kecenderungan untuk "melebihi batasnya" dengan mengasumsikan bahwa semua karakter analogi akan disajikan dalam situasi baru. Sebagai contohnya adalah kegagalan analogi gelombang cahaya dengan

gelombang suara, yang ternyata menghasilkan penyelidikan "ether" yang gagal. Barbour menambahkan, teori dianggap sebagai deskripsi realitas literal diasumsikan bahwa objek yang dipelajari hanya seperti model tersebut. Nampaknya dilupakan bahwa analogi hanyalah kesamaan beberapa karakter, tetapi tidak semua karakter. Demikian juga dengan model yang hanya menyatakan kemungkinan hipotesis yang harus diuji secara eksperimental. Dan lagi, teori sendiri sesungguhnya merupakan gambaan simbolis dan selektif (Ian G. Barbour, 1971: 161).

E. Mengkritisi Positivistik

Teori tidak terbangun begitu saja. Teori terbangun melalui serangkaian refleksi yang kemudian dikonseptualisasi dengan mengacu kepada realitas. Rumusan para ilmuwan tentang teori sebenarnya merupakan upaya simplifikasi realitas ke dalam gugus konseptual. Menyusun teori jelas bukan kerja intelektual yang mudah. Bahkan sangat mungkin saat merekonstruksi sebuah teori terjadi distorsi, deviasi, atau mungkin juga penyimpangan sehingga akurasi teori menjadi dipertanyakan.

Pemikiran semacam ini juga dipahami dan disadari oleh Barbour. Usaha konseptusasi ini tidak netral. Ada berbagai aspek yang memengaruhi dan saling berkaitan satu dengan yang lainnya. Realitas semacam inilah yang kemudian berimplikasi pada munculnya keanekaragaman paradigma dalam perumusan teori.

Cara pandang terhadap realitas melahirkan beberapa aliran. Aliran *pertama* adalah positivisme. Bagi kalangan positivis, teori dipandang sebagai rangkuman data. Kalangan ini lebih menekankan pada sisi pengamatan ilmu pengetahuan. "Atom", "elektron", dan "molekul" dinilai sebagai kategori yang tepat untuk merangkum dan menyederhanakan data laboratorium.

Konsep teoritis merupakan formula untuk memberikan *resume* pengalaman (Ian G. Barbour, 1971: 162).

Dalam perkembangannya, kalangan positivis sendiri terbagi menjadi dua; fenomentalis dan fisikalis. Menurut kalangan fenomentalis, data berarti data indra, dan semua pernyataan yang dapat dibuktikan harus bisa diterjemahkan menjadi pernyataan tentang signifikansi pengaruh. Versi fisikalis memiliki pandangan berbeda. Mereka memerlukan penerjemahan semua pernyataan konseptual menjadi "bahasa sesuatu", yakni pernyataan tentang peristiwa dalam dunia publik atau hasil eksperimen langsung (Ian G. Barbour, 1971: 163).

Harus diakui secara obyektif bahwa aliran positivis memiliki peranan yang cukup besar dalam ilmu pengetahuan dan kehidupan di masa modern ini. Namun demikian bukan berarti aliran ini tidak memiliki kelemahan. Ada beragam titik-titik kelemahan positivis yang cukup mendasar yang dikritisi oleh Barbour (1971: 163).

> "Usaha untuk menerjemahkan semua kalimat ilmiah menjadi *bahasa data-indra* tidak pernah dilaksanakan dengan sukses, dan usaha-usaha parsial sebagaimana yang dikembangkan oleh positivisme hanya akan menghasilkan sistem yang tidak dapat dikelola. Manusia tidak mulai dari data indra mentah, data indra yang terpisah, tetapi manusia memulainya dari pola hubungan yang dialami dan ditafsirkan. Kami telah menyatakan bahwa laporan "data" ilmiah selalu "bermuatan teori", karena tidak ada fakta yang tidak bisa ditafsirkan, dan semua bahasa adalah selektif, abstraktif, dan simbolis".

Coba kita cermati kutipan pemikiran Barbour di atas. Terlihat dengan jelas bagaimana Barbour memberikan penilaiannya secara

kritis terhadap aliran positivis. Bahkan secara telak ia menyatakan bahwa positivisme telah gagal menggambarkan peran krusial konsep dan teori dalam sejarah ilmu pengetahuan. Kesuksesan positivisme menyimpan kelemahan yang cukup fundamental.

Kedua, aliran instrumentalis. Aliran ini memandang bahwa teori merupakan alat yang bermanfaat. Berbeda dengan positivis yang lebih menekankan pada pengamatan, kalangan instrumentalis memberikan peran yang lebih besar pada aktivitas penciptaan skema konseptual imajinatif. Orang yang paham tidak hanya mencatat dan mengorganisir, tetapi dia juga akan mengabstraksi, mengidesasi, mengkonstruksi, dan menemukan. Perhatian utama aliran ini adalah pada bagaimana teori dapat digunakan, dengan fungsi utamanya sebagai alat penyelidikan. Bagi mereka, teori memiliki beberapa fungsi; (1) sebagai alat perhitungan untuk memberikan prediksi yang akurat, (2) untuk mengorganisasi panduan yang mengarahkan eksperimen lebih lanjut, dan (3) sebagai alat praktis untuk mencapai kontrol teknis (Ian G. Barbour, 1971: 165).

Sejalan dengan argumentasi di atas, merupakan hal yang logis jika aliran instrumentalis memosisikan konsep ilmiah secara fungsional dengan pengamatan. Namun demikian, posisi ini tidak harus bisa mereduksi pengamatan. Kalangan instrumentalis percaya bahwa usaha kalangan positivis untuk menerjemahkan semua konsep menjadi seperangkat data-pernyataan yang ekuivalen tidak akan pernah berhasil karena produktivitas konsep memasukkan penggunaannya di masa depan dengan fenomena yang tidak diketahui sekarang. Hukum dan teori diciptakan, bukan ditemukan (Ian G. Barbour, 1971: 165).

Jika positivis memperoleh kritikan cukup tajam dari Barbour, tidak demikian dengan aliran instrumentalis. Sebagai aliran, di

dalamnya mengandung nilai lebih dan juga kelemahan. Barbour tampaknya lebih apresiatif terhadap aliran ini. aliran ini relatif lebih aman dari sorotan Barbour. Kritik yang dilancarkan terhadap aliran ini secara umum memasuki celah-celah yang logis dari kemestian sebuah logika ilmiah.

Ketiga, idealisme. Berbeda dengan dua aliran sebelumnya, idealisme memandang bahwa struktur teori sepenuhnya dipengaruhi oleh pikiran pada data indra yang kacau (Ian G. Barbour, 1971: 166). Data indra yang kacau tidak mempunyai struktur yang dapat diketahui selain daripada aktivitas pikiran yang mengorganisasikan mereka dengan gagasan konseptualnya. Sebagaimana kalangan instrumentalis, kalangan idealis—salah satunya adalah Margenau—mengakui peran utama subjek pengetahuan ilmiah. Dalam pandangan Margenau, "*the construct is reality*", karena gagasan berubah sebagaimana pengetahuan tumbuh. Dengan demikian, realitas berarti juga berubah (Ian G. Barbour, 1971: 168).

Aliran ini berbeda dengan dua aliran sebelumnya. Mungkin agak aneh karena pada aliran idealisme ini, Barbour sama sekali tidak memberikan catatan kritisnya. Hanya pada bagian akhir pembahasannya dia mempertanyakan, "Tetapi tidak jelas mengapa harus ada kesesuaian antara pengamatan empiris dengan beberapa gagasan mental, dan tidak yang lainnya" (Ian G. Barbour, 1971: 168). Pertanyaan ini, sayangnya, tidak dijawab oleh Barbour secara tuntas.

Keempat, realisme. Realis menegaskan bahwa kenyataan tidak dapat diamati. Implikasi pandangan semacam ini, konsep yang valid adalah yang benar serta bermanfaat. Konsep menggambarkan tentang struktur kejadian di dunia. Pola data sebagian berasal dari hubungan objektif di alam. Objeklah yang memberikan kontibusi utama pada pengetahuan. Ilmu pengetahuan adalah penemuan

dan eksplorasi, bukan sekadar penyusunan dan penciptaan. Bagi realis, kehidupan belum diketahui. Apa yang dilakukan kaum positivis dengan melakukan pembatasan pada data indra, dan apa yang dilakukan idealis dengan identifikasi realitas idealis dengan perubahan gagasan mental, dinilai tidak memuaskan.

Kelompok realis menantang doktrin positivis bahwa kenyataan dapat dipersepsikan. Banyak entitas ilmiah saat ini, khususnya dalam domain yang sangat kecil, tidak dapat dimengerti secara langsung. Salah seorang tokoh realis, Nagel, menyatakan bahwa yang memilih kenyataan untuk dianggap *nyata,* harus memasukkan setidaknya satu hukum eksperimental, selain hukum yang didefinisikan dengan konsep tersebut. Kriteria ini menekankan pada karakter hubungan istilah ilmiah(Ian G. Barbour, 1971: 170).

Nama Whitehead harus disebut sebagai tokoh yang memiliki peranan penting dari kalangan realis. Kontribusinya yang tidak bisa diabaikan adalah ia mengembangkan *epistemologi realis.* Whitehead menolak titik awal positivisme dalam tesis Hume yang mengatakan bahwa pengetahuan berasal dari perubahan konstan signifikansi pengalaman yang tidak lengkap dan tidak berhubungan. Ia juga kritis terhadap titik awal idealisme, yang terepresentasi dalam tesis Kant, bahwa kategori mental dipengaruhi oleh signifikansi pengetahuan yang kacau. Menurut Whitehead;

> "Materi mentah pengalaman telah memiliki kesatuan, yang dimengerti secara integral dengan seluruh kemampuan kami; dan pengalaman ini meliputi pengetahuan tentang interaksi bersama kami dengan lingkungan kami. Hanya dengan analisis, kami dapat mengabstraksi "data indra" dari tottas yang kami pahami. Whitehead berbicara tentang sebuah kesadaran diri kami

sendiri sebagai kesadaran yang berasal dari hubungan akrab, interkoneksitas dan partisipasi dalam proses pencapaian di luar kami sendiri.

Whitehead menegaskan "prinsip ontologi" bahwa dunia dimengerti hanya dengan mengacu pada *kehidupan yang ada* di dunia dan untuk dunia itu sendiri. Unsur dasar dunia nyata dianggapnya sebagai peristiwa yang menyatu dalam proses, bukannya substansi yang terpisah dengan kualitas. Konsep ilmiah hanya menggambarkan beberapa aspek abstrak tentang jaringan peristiwa yang saling mempengaruhi. Jadi, resme Whitehead memberi penekanan pada pentingnya objek pengetahuan, bukannya pada subjek pengetahuan. Namun demikian, bukan berarti peran subjek dihilangkan, karena (a) realitas tidak terdiri dari sesuatu, tetapi peristiwa yang terjadi dalam jaringan hubungan yang meliputi orang yang mengetahui dan objek yang diketahui; (b) pengetahuan bukan berasal dari subjek atau objek saja, tetapi dari sebuah situasi interaksi bersama, dan (c) bahasa ilmiah adalah simbolis, yang berasal dari abstraksi selektif subjek dari situasi total" (Ian G. Barbour, 1971: 170-171).

Paparan empat macam formula teori yang dikemukakan Barbour memang tidak secara eksplisit menunjukkan di mana posisi dirinya. Namun dari berbagai argumentasi yang ia paparkan dalam bagian ini, terlihat Barbour "bersimpati" terhadap realis. Hal ini dapat dicermati dari uraiannya yang terkesan memberikan apresiasi lebih terhadap realis. Hal ini berbeda dengan pandangannya terhadap ketiga aliran lainnya yang ia beri catatan kritis, walaupun dengan intensitas yang berbeda. Catatan paling kritis dialamatkan Barbour tehadap positivisme, yang dinilai memiliki andil besar dalam reduksi realitas dengan konstruksi teori yang diusungnya.

F. Realisme Kritis

Barbour menyatakan bahwa para ilmuwan biasanya mengasumsikan realisme dalam karyanya. Ahli astronomi, ahli geologi, biologi, dan kimia hampir selalu menggunakan teori untuk menggambarkan peristiwa di dunia. Kebanyakan ilmuwan memahami mereka sendiri sedang berhadapan dengan struktur peristiwa di dunia dan bukan dengan rangkuman data, fiksi yang bermanfaat, atau gagasan mental. Mereka melihat bahwasanya ilmu pengetahuan merupakan sebuah jalur untuk memahami, dan bukannya sekadar sebagai alat untuk memanipulasi, prediksi, dan kontrol.

Barbour secara personal lebih condong terhadap realisme, namun ia juga bersikap kritis, terutama terhadap apa yang ia sebut sebagai realisme naif. Realisme naif melihat peran pikiran manusia dalam perumusan teori. Menurut Barbour, posisi yang lebih tepat adalah realisme kritis yang mengakui kreativitas pikiran manusia dan eksistensi pola peristiwa yang tidak diciptakan oleh pikiran manusia. Realisme kritis mengakui ketidaklangsungan referensi dan tujuan bahasa restik sebagaimana digunakan dalam komunitas ilmiah. Resme kritis bisa menunjukkan karakter fisika teoritis yang sangat abstrak dan kebutuhan observasi eksperimental yang membedakannya dari matematika murni. Realisme kritis menegaskan peran susunan mental dan aktivitas imajinatif dalam perumusan teori dan menegaskan bahwa beberapa gagasan yang sesuai dengan observasi lebih baik daripada gagasan lain yang hanya disebabkan oleh peristiwa yang mempunyai pola objektif (Ian G. Barbour, 1971: 171-172).

Konstruksi teoritis yang muncul sebagai hasil dari usaha yang dilakukan secara ilmiah, menurut Barbour, seharusnya tidak dipahami sebagai sebuah usaha berdimensi tunggal, tetapi

merupakan *fenomena banyak-aspek.* Usaha ilmiah melibatkan eksperimen maupun teori, yang tidak hanya diambil untuk menciptakan ilmu pengetahuan. Usaha ilmiah membutuhkan proses logis dan sebuah imajinasi kreatif yang melampaui logika. Aktivitas individual dan origintas adalah signifikan tetapi terjadi dalam tradisi komunitas ilmiah, dan di bawah pengaruh paadigmanya. Teori yang dihasilkan tidak dijamin menjadi kebenaran akhir. Oleh karena itu, membuka kemungkinan untuk diperbaiki, dimodifikasi, atau bahkan digulingkan oleh sebuah "revolusi" besar. Namun demikian, teori ilmiah mempunyai sebuah keterandalan, dan komunitas ilmiah akhirnya mencapai *konsensus* (Ian G. Barbour, 1971: 174).

Ada beberapa aspek yang—menurut penulis—memerlukan diskusi lebih lanjut dari uraian Ian G. Barbour. *Pertama,* walaupun Barbour mengatakan bahwa pada dasarnya tidak terdapat pertentangan dalam isi antara agama dan sains, dan muara perbedaan justru terletak pada pandangan bahwa metode ilmiah adalah sebagai penyebab yang utamanya, tetapi belum ada penjelasan yang tuntas terhadap implikasi cara pandang yang semacam ini.

Kedua, komunitas ilmiah memiliki peranan yang sangat menentukan dalam membangun konstruksi sebuah teori dengan paradigma yang diusungnya. Tetapi formulasi komunitas ilmiah sendiri sesungguhnya membutuhkan diskusi yang lebih mendalam lagi.

Ketiga, uraian Barbour tentang beberapa ran dalam teori, dan pilihannya terhadap resme kritis menarik untuk didiskusikan lebih lanjut.

BAB VI

MEMAHAMI ISLAM JAWA

A. Pendahuluan

Islam Jawa selalu penuh pesona dan misteri. Ia menjadi obyek yang selalu menarik perhatian para peneliti, baik asing maupun Indonesia. Di antara peneliti asing yang melakukan penelitian terhadap Islam Jawa adalah Mark R. Woodward dan Cliffort Geertz. Selain kedua nama, masih ada puluhan peneliti lain yang dengan tekun terus meneliti Islam Jawa.

Di antara para peneliti Islam Jawa, Cliffort Geertz barangkali yang paling legendaris. Geertz cukup dikenal dalam khazanah penelitian antropologis di Indonesia. Antropolog yang meninggal pada tahun 2006 tersebut memelopori model baru penelitian antropologi. Geertz menawarkan model "antropologi interpretatif", yaitu pemahaman bahwa suatu agama tidak hanya tergambar oleh kondisi masyarakat pemeluknya sebagaimana dianut kalangan fungsionsme, tetapi realitas masyarakat pun akan ditunjukkan oleh agama yang mereka anut. Geertz juga menawarkan pendekatan yang sama sekali berbeda dengan fungsionalisme dan reduksionisme. Pendekatan yang dilakukan Geertz adalah

pendekatan yang menuju pada sebuah apresiasi terhadap kekhasan dimensi-dimensi kemanusiaan dalam beragama serta ide, sikap, dan tujuan yang timbul dari agama tersebut.

Connoly menyebut Geertz bukan sebagai antropolog konvensional. Hal ini disebabkan karena ia melakukan banyak terobosan dan memberikan perspektif baru dalam penelitian di bidangnya. Salah satu titik pembedanya adalah cara pandangnya terhadap masyarakat. Geertz memberi penekanan yang lebih besar untuk melihat segala sesuatu dari sudut pandang masyarakat itu sendiri. Ia melakukan pembelaan terhadap antropologi interpretatif dalam suatu perspektif global. Jika dicermati, hal ini menunjukkan bahwa ia memiliki pengaruh yang lebih besar daripada yang dilakukan oleh antropolog Evans-Pitchard. Ide kuncinya adalah bahwa apa yang sesungguhnya penting adalah kemungkinan menafsirkan peristiwa menurut cara pandang masyarakat itu sendiri. Atas dasar perspektif semacam ini, suatu karya pengetahuan tentang bahasa lokal biasanya tidak dapat diabaikan begitu saja (Peter Connoly (ed.), 2003: 45).

Tidak seorang pun ahli dan ilmuwan yang lepas sama sekali dari pengaruh ilmuwan besar lainnya. Demikian juga dengan Geertz. Pemikiran Geertz sangat dipengaruhi oleh Weber. Ia menulis dengan tradisi Weber. Hal ini tampak dalam hampir setiap esei-esei teoritis dan tulisan-tulisan etnografisnya. Karya penelitian awalnya yang paling monumental, *The Religion of Java,* dan karya lainnya, *Internal Conversation in Contemporary Bali,* sarat dengan sentuhan Weberian.

B. Riwayat Singkat

Kehidupan seorang tokoh pada hakikatnya merupakan hasil dari interaksi dengan berbagai aspek, mulai aspek sosial, budaya,

agama, pendidikan, dan berbagai aspek lainnya. Semuanya menjadi rangkaian yang saling memengaruhi satu sama lain. Dalam kerangka semacam inilah, riwayat (singkat) Geertz penting dikemukakan untuk mengetahui latar belakang dan bagaimana dinamika kehidupannya sehingga menghasilan penelitian yang sangat monumental tentang Islam Indonesia, khususnya Islam Jawa.

Cliffort Geertz lahir di San Fransisco, California pada tahun 1926. Ayahnya bernama Cliffort dan ibunya bernama Lois Geertz. Perjalanan hidupnya tidak hanya berkutat dengan dunia pendidikan. Sebelum memasuki jenjang universitas, Geertz pernah "mencicipi" bertugas di Angkatan Laut pada Perang Dunia II (*Kompas*, 5-11-2006). Perjalanan hidupnya berubah setelah ia menempuh pendidikan di universitas.

Menjadi antropolog terkenal dan menghasilkan penelitian monumental ternyata bukanlah cita-cita awal Geertz. Sebenarnya ia ingin menjadi penulis novel terkenal. Dan ini diutarakannya dalam tulisan-tulisannya. Namun cita-citanya ini kandas. Ketika masuk Universitas dan belajar Sastra Inggris, ia kecewa. Grammar dianggap membatasi kebebasannya berekspresi. Karena kecewa, ia lalu pindah ke jurusan filsafat (www.freedom-institut, diakses 27-09-2007). Di bidang barunya ini, ia menemukan titik pijak yang memberinya landasan untuk pengembangan kariernya. Geertz mendapat gelar BA di bidang filsafat dari Antoch College, Ohio, tahun 1950. Setelah itu, ia melanjutkan studi di Bagian Antropologi di Harvard University. Di tingkat Pascasarjana, dia belajar Antropologi, Sosiologi, Psikologi Klinis, Psikologi Sosial, dan Statistik. Pada masa Geertz kuliah, studi lapangan telah menjadi pijakan dasar riset-riset antropologi di Amerika dan Inggris. Dan Geertz pun memilih melakukan studi lapangan.

Studi lapangan pertamanya dilakukan pada tahun 1952 hingga tahun 1954 di Mojokuto, sebuah kota kecil yang belakangan diketahui sebagai nama samaran untuk Pare, sebuah kecamatan di Kabupaten Kediri, Jawa Timur. Bersama istrinya, Hildred Storey, ia mempelajari masyarakat multiagama dan multiras di Pare. Penelitian ini sebenarnya merupakan bagian dari disertasi Geertz. Oleh karena itu, setelah kembali ke Harvard, Geertz memperoleh gelar doktor dari *Harvard's Department of Sosial Relations* dengan spesisasi dalam antropologi. Dengan istrinya, ia kemudian berangkat untuk kerja lapangan keduanya di Indonesia. Kali ini tujuannya bukan lagi Jawa, melainkan Bali.

Misi Geertz di Jawa dan Bali adalah untuk melakukan studi etnografi. Studi etnografi yang dilakukannya bertujuan untuk menyiapkan deskripsi yang lebih detail dan sistematis tentang masyarakat-masyarakat non-Barat, khususnya bagaimana aspek-aspek kehidupan yang berbeda bercampur dalam suatu kesatuan budaya. Hasil penelitian yang ia lakukan di kedua pulau di Indonesia ini telah memberikan landasan bagi sebagian besar esai dan analisisnya dalam perkembangan intelektualnya kemudian. Khusus dari segi agama, hubungan Geertz dengan komunitas-komunitas agama di Indonesia telah menjadi sumber dan dorongan dari sebagian besar ide-idenya yang orisinil. Sejak awal, hubungan yang terbangun ini mempengaruhi pandangan Geertz yang cukup penting, yaitu jika agama selalu dibentuk oleh masyarakatnya, tidaklah kurang benar bahwa sebuah masyarakat juga dibentuk oleh agamanya (Daniel L. Pals, 1996: 234-235).

Kerja lapangan di Bali ia selesaikan pada tahun 1958. Selanjutnya Geertz secara singkat menjadi staf pengajar Universitas California di Berkeley. Di perguruan tinggi ini ia bekerja tidak terlalu lama karena kemudian pindah ke University of Chicago. Di

sini ia bekerja selama sepuluh tahun, dari tahun 1960 hingga 1970 (Daniel L. Pals, 1996: 235). Pada tahun 1960, ia menerbitkan buku yang berjudul *The Religion of Java,* sebuah catatan yang teliti dan cemerlang tentang kepercayaan, simbol, ritual, dan adat kebiasaan yang terdapat pada sebuah kota kecil tempat ia mengadakan kerja lapangannya yang pertama. Studi ini memperlihatkan suatu perhatian yang serupa dengan yang dilakukan Evans-Pitchard, tetapi Geertz berusaha memperluas jangkauannya, karena masyarakat yang dipilih Geertz betul-betul *complicated* akibat benturan budaya, dibandingkan masyarakat Azande dan Nuer di Afrika yang menjadi sasaran penelitian Pitchard. Dalam budaya Jawa, Islam, Hinduisme, dan tradisi animis pribumi, semuanya mengklaim suatu tempat di dalam sistem sosial (Daniel L. Pals, 1996: 235).

Buku *The Religion of Java* pada awalnya setebal 700 halaman. Jumlah halaman sebanyak ini menunjukkan keseriusan Geertz dalam melakukan penelitian. Atas saran dan masukan dari supervisinya, Cora DuBois, Geertz harus memerasnya hingga tinggal 400 halaman. Buku yang menghasilkan trikotomi santri, abangan dan priyayi ini begitu fenomenal dan kontroversial. Dalam pandangan Fachry, Clifford Geertz memiliki pengaruh sangat besar dalam pengembangan antropologi, terutama mengenai kajian Islam di Indonesia. Penelitiannya, meski menimbulkan banyak kontroversi, tetap menjadi bahan rujukan hingga sekarang (*Kompas,* 5-11-2006).

Selain karyanya tentang agama Jawa, Geertz juga melakukan berbagai penelitian dalam berbagai bidang. Hasil penelitiannya kemudian menghasilkan beberapa buku. Di antaranya karyanya adalah *Agricultural Involution* (1963) yang meneliti ekologi dan ekonomi Indonesia dan memperkirakan kesulitan dan

prospeknya di era pascakolonial. Di tahun yang sama, Geertz juga menerbitkan buku *Peddlers and Princes,* yang membandingkan kehidupan ekonomi di suatu kota kecil di Jawa dengan kota kecil lainnya di Bali. Buku *The Sosial History of an Indonesian Town* (1965) menceritakan tentang kisah komunitas tempat Geertz melakukan sebagian besar kerja lapangannya, yakni Mojokuto, dengan memerhatikan hubungannya yang dekat antara ekonomi, politik, dan kehidupan sosial ketika komunitas itu bergerak dari pemerintahan kolonial ke kemerdekaan.

Pals mencatat satu hal menarik, yakni Geertz melakukan kinerja sebagaimana yang dilakukan Pitchard. Untuk meluaskan dasar penelitian lapangannya, ia melakukan kerja lebih lanjut dengan melakukan penelitian terhadap kebudayaan Islam Maroko di Afrika Utara. Mulai pada tahun 1960-an, Geertz melakukan lima perjalanan lapangan ke wilayah ini, yang memungkinkannya untuk mengamati sebuah komunitas agama kaum Muslim yang kedua di dalam dunia yang betul-betul berbeda dari Asia Tenggara. Sebagai hasilnya, di dalam buku *Islam Observed* (1968), ia dapat melakukan studi komparasi tentang suatu agama besar, yaitu Islam, ketika mengambil bentuk di dalam dua latar belakang kebudayaan yang betul-betul berbeda. Di dalam tahun-tahun selanjutnya, kerja lapangan di Afrika Utara ini membawa lebih lanjut pada studi, *Meaning and Order in Moroccon Society* (1980), hasil sumbangan dari Geertz dan para penulis yang lain (Daniel L. Pals, 1996: 235-236).

Pada tahun 1970, Geertz menjadi satu-satunya profesor di sebuah lembaga terkenal, *Institut for Advanced Study* di Princenton, New Jersey, tempat dimana ia terus melakukan risetnya. Kehormatan tunggal ini, yang membawanya ke institusi di mana Einstein pernah bekerja, tidak datang karena riset etnografiknya,

tetapi—dan ini yang menarik—karena dalam dasawarsa 1960-an, saat mengerjakan riset etnografiknya, Geertz menarik perhatian orang-orang bijak dari banyak bidang dengan dengan serangkaian esai yang sangat kritis, yang membicarakan beberapa isu teoritis yang paling penting dalam bidang antropologi modern. Di dalam pembicaraan yang analitis dan tajam inilah, ia pertama kali mengemukakan keberatannya atas sebagian besar ilmu sosial sebelumnya. Ia menyatakan bahwa banyak kesalahan arah dalam tujuan dan metode ilmu sosial.

Di dalam nafas yang sama, ia juga dapat membuat suatu argumen yang memaksa tentang gaya antropologi "interpretatif"-nya yang lebih baru. Di Amerika khususnya, tulisan-tulisan teoritis Geertz telah dibaca dengan perhatian tidak hanya dari kalangan antropolog yang lain, tetapi juga dari sarjana multibidang di akademi, dan bahkan tidak sedikit sarjana umum yang berpikiran mendalam (Daniel L. Pals, 1996: 236). Hal ini menunjukkan betapa karya Geertz memiliki daya magnetik yang luar biasa. Sangat jarang sebuah karya dapat memperoleh perhatian dari wilayah kajian yang menembus bidang pokok keilmuannya. Oleh karena itu, merupakan hal yang wajar ketika Geertz mendapat posisi yang cukup terhormat.

Cliffortz Geertz merupakan ilmuwan yang memiliki kapasitas dan kapabilitas tinggi. Ia diakui sebagai ilmuwan tangguh. Kualitas keilmuannya dibuktikan dengan produktivitasnya untuk terus melahirkan karya. Karya Geertz tidak sekadar mempertimbangkan kuantitas, tetapi juga kualitas. Pada tahun 1973, setelah pengangkatannya sebagai guru besar, Geertz menerbitkan buku kumpulan esainya, *Interpretation of Culture*. Mengulangi sukses dan penghargaan yang telah diterimanya, buku ini mendapat posisi yang cukup terhormat di kalangan akademisi

dunia. Bahkan majalah *The Times Literary Supplement* menyebut buku ini sebagai salah satu dari 100 buku yang paling penting sejak perang dunia kedua (Andrew L. Yarrow, www.newyork-times.com/1-11-2006). Sepanjang usia akademiknya, Geertz terus meneliti dan menulis. Beberapa buku lain yang dapat disebut, di antaranya *Local Knowledge* yang terbit pada tahun 1983 dan *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Antropologist* yang terbit tahun 1995.

Nama besar Geertz dalam dunia keilmuan mendorong keingintahuan public tentang hal-ikhwal kehidupannya secara utuh. Ada sisi menarik dari kehidupan Geertz yang tidak pernah diungkap oleh media ataupun termuat dalam buku-bukunya. *After the Fact* yang dinilai sebagai ekspresi otobiografisnya pun tidak memuat hal ini, yaitu berkaitan dengan prinsip hidupnya. Sebagaimana diungkap oleh salah seorang koleganya dari Indonesia, Nono Anwar Makarim, bahwa Geertz memiliki satu prinsip penting dalam hidupnya, yaitu "kebetulan". Menurut Nono, Geertz percaya bahwa sebagian besar kehidupannya ditentukan oleh faktor "kebetulan". Semuanya dianggap sebagai "kebetulan". Ia juga merasa kebetulan jika saat sekolah dikelilingi oleh nama-nama besar ilmuwan seperli Kluckohn, Edward Shills, David Apter, Cora Dubois di Harvard dan MIT.

Mungkin prinsip ini terdengar aneh, tetapi itulah realitasnya. Jika dicermati, hidup Geertz sepertinya memang penuh dengan "kebetulan". Pertanyaan yang penting untuk diajukan adalah: apakah pemilihan Mojokuto sebagai sasaran penelitian yang begitu fenomenal juga sebuah "kebetulan"?. Geertz sendiri dalam sebuah kesempatan memang menyatakan juga sebagai "kebetulan". Tetapi menurut Nono Anwar Makarim, "kebetulan" versi Geertz ini layak dikritisi. Menurut Nono yang pernah beberapa kali

bertemu langsung dengan Geertz, pemilihan Mojokuto sebenarnya bukanlah sebuah kebetulan semata-mata yang tidak terkait dengan faktor lainnya. Dalam analisis Nono, mungkin memang tidak salah jika Geertz mengatakan ”kebetulan”. Tetapi jika dilihat dalam kerangka kontekstual saat itu, jelas bukan ”kebetulan” yang tanpa preseden. Ada relasi yang sangat kuat antara kebetulan versi Geertz dengan kebijakan politik Amerika Serikat saat itu.

Nono Anwar Makarim menganalisis bahwa pilihan Geertz terhadap Mojokuto sebenarnya menjadi bagian besar dari proyek politik Amerika Serikat pada masa Perang Dingin. Hal itu bisa dilacak dari proses perang Korea di awal tahun 1950-an. Dalam perang ini, pasukan Infanteri dan Artileri Korea Utara tumpah melintasi garis parallel 38 derajat. Perang kemudian meluas sampai ke beberapa negara di sekitarnya. Pasukan Merah Putih China merebut Hainan. Lalu Ho Chi-Minh mengobarkan perang kemerdekaan Vietnam. Instruksi Chi-Minh ini menyulitkan posisi Perancis. Di Laos, pasukan pimpinan Pangeran Souphanouvong bergabung dengan Vietcong melawan Prancis. Di Malaya, gerilyawan pimpinan Ching Peng mempersulit posisi Inggris. Sementara di Philipina, gerilyawan Huk Balahap pimpinan Luis Taruk menguasai 5 Propinsi. Di Indonesia, Soekarno-Hatta sibuk berperang dengan Komunisme di Madiun.

Amerika Serikat saat itu menilai Indonesia sebagai proyek Jepang. Pada tahun 1950-an, Indonesia dinilai sebagai negara yang memiliki konstitusi paling maju yang menjamin kebebasan. Amerika Serikat kemudian mengembangkan teori domino. Kalau Kamboja jatuh, maka akan disusul oleh Vietnam, Laos, dan seterusnya, termasuk Indonesia. Namun ternyata Indonesia tidak mengalami nasib sebagaimana kecemasan dalam teori domino. Departemen Pertahanan AS ingin mengetahui apa saja faktor yang

menjadi penyebabnya. Maka mereka pun mengirimkan 9 peneliti ke Indonesia dalam berbagai bidang. Salah seorang di antaranya adalah Cliffort Geertz. Pada titik ini, demikian kesimpulan Nono, "kebetulan" versi Geertz sebenarnya bagian dari sebuah rencana besar pemerintah AS. Tetapi terlepas dari faktor kebetulan atau tidak, penelitian Geertz di Indonesia membawa hasil yang sangat prolifik (www.freedom-institut.com/, diakses 27-09-2007).

Persoalan "kebetulan" dalam hidup Geertz sesungguhnya bukan aspek yang perlu diperdebatkan. Perbedaan perspektif yang digunakan untuk menganalisis hal tersebit akan memberikan hasil yang juga berbeda. Ada sisi lain yang menarik dari figur Cliffort Geertz yang penting sebagai bahan renungan dan pelajaran bersama, yaitu sepanjang hidupnya ia terus-menerus mengumpulkan ilmu pengetahuan, menulis, meneliti, berseminar, dan memberikan bimbingan akademik kepada banyak mahasiswa. Pilihan untuk mendedikasikan hidup bagi ilmu pengetahuan merupakan bagian penting dalam perjalanan hidupnya. Padahal, setelah lulus universitas sebenarnya ia tidak tahu mau menjadi apa. Namun perjalanan sejarah mengantarkannya menjadi peneliti garda depan bidang antropologi. Pada masa senjanya Geertz mengatakan bahwa banyak sekali orang yang menilai sebenarnya dirinya mau ke mana, karena yang diketahui oleh Geertz hanyalah keinginan menjadi pintar, *erudite*, dan hidup yang menyenangkan.

Geertz mendapatkan anugerah karunia usia yang panjang. Sejarah perjalanan intelektualnya mengalami berbagai dinamika. Di mata sosiolog Ignas Kleden, karier ilmiah Geertz mengalami tiga tahap. Tahap pertama, Geertz melakukan studi-studi penelitian empiris dengan mengamati, mendalami, dan mengulas berbagai kenyataan dalam kebudayaan dan masyarakat Indonesia. Tahap kedua, ia melakukan studi teoritis atau metodologis dengan

menjadikan teori, konsep, dan metode antropologi dan ilmu sosial lainnya bukan ”sekadar sarana dan peralatan dalam melakukan penelitian, tetapi justru menjadi titik pusat perhatian dan bahan pengkajian. Tahap ketiga, ia melakukan studi epistemologis dengan mempertanyakan bukan saja teori dan metode ilmu antropologi, tetapi—lebih dari itu—dia mempertanyakan dan mempersoalkan kedudukan, fungsi, dan peran ilmu antropologi itu sendiri.

Di tahap kedua dan ketiga, apa-apa yang dipertanyakan dan dipersoalkannya adalah teori, konsep, dan metodologi yang sebelumnya dioperasikannya. Juga ke-antropolog-annya. Malah ada pula terendus semangatnya mempertanyakan manusia. Karena itu, agaknya, seorang kawan Ignas Kleden di Antropologi Unpad, ketika *ngegosip* sedikit perihal Geertz, berujar setengah kelakar, ”Di masa tuanya, dia jadi filsuf” (Hikmat Gumelar, *Kompas,* 5-11-2006).

Pada penelitian-penelitian yang ia lakukan di masa awal, Geertz senantiasa ditemani oleh istrinya, Hildred Stroey. Sayang, biduk rumah tangganya tidak bertahan. Mereka bercerai. Tahun 1987, Geert menikahi Karen Blu, mahasiswanya. Hildred sendiri kini menjadi guru besar emeritus di Departemen Antropologi Princenton University. Dari pernikahannya dengan Hildred, Geertz dikarunia dua orang anak, dan dua orang cucu. Geertz meninggal dunia senin 30 Oktober 2006 dalam usia 80 tahun. Ia meninggal karena komplikasi setelah operasi bedah jantung (Hikmat Gumelar, *Kompas,* 5-11-2006).

C. Metode Interpretasi

Mereka memasuki kajian ilmu-ilmu sosial hampir dapat dipastikan mengenal nama Geertz. Ketenaran Geertz tidak bisa dilepaskan dari kiprahnya yang sarat prestasi. Geertz adalah

antropolog yang memiliki reputasi Internasional. Daniel L. Pals menyamakan posisi Geertz dengan antropolog Evans-Pritchard. Namun yang istimewa, bidang perhatian Geertz sangat luas yang mencakup (hampir) seluruh spektrum kehidupan sosial manusia; mulai dari pertanian, ekonomi, dan ekologi hingga ke pola-pola kekeluargaan, sejarah sosial, dan politik dari bangsa-bangsa berkembang; dari seni, estetika dan teori sastra hingga ke filsafat, sains, teknologi dan tentu saja agama. Oleh karena itu, Pals menjelaskan, frase "manusia renaissans", walaupun jarang digunakan dalam dunia pengetahuan sosial kontemporer, tetapi sebenarnya tidaklah terlalu jauh dari realitas yang layak dilekatkan dalam diri Geertz. Frase tersebut digunakan untuk menggambarkan betapa lingkup perhatian dan penelitian Geertz yang memang sangat luas. Sangat jarang ada ilmuwan seperti Geertz. Bahkan sejak penelitiannya yang monumental di tahun 1950-an hingga sekarang ini, bisa dikatakan belum ada penelitian yang memiliki tingkat monumental sebagaimana penelitian Geertz. Penelitian Geertz menjadi titik pijak untuk mengeksplorasi lebih luas kajian sejenis.

Titik perhatian utama Geertz adalah pemikiran kembali secara serius terhadap hal-hal pokok di dalam praktik antropologi dan ilmu sosial yang lain. Pemikiran semacam ini secara langsung berhubungan dengan usaha untuk memahami agama. Geertz menegaskan bahwa kegiatan budaya manusia merupakan hal-hal yang luar biasa dan sangat khas. Karena itu kita tidak akan ke mana-mana jika kita mencoba "menjelaskan" semua itu menurut cara penjelasan saintis dalam bidang ilmu-ilmu natural. Suka atau tidak, dan ini sesungguhnya selaras dengan realitas, manusia jelas berbeda dengan binatang. Manusia memiliki sistem makna yang *complicated,* yang disebut sebagai budaya-budaya. Maka,

jika kita ingin memahami kegiatan budaya ini, di mana salah satu yang terpenting adalah agama, kita tidak memiliki pilihan kecuali menemukan metode yang sesuai. Metode ini adalah metode "interpretasi". Dalam persoalan yang berhubungan dengan manusia, pendekatan *explanation of behaviors* tidaklah tepat. Menurut Geertz, pendekatan yang tepat adalah "interpretasi budaya" (Daniel L. Pals, 1996: 236).

Luasnya perhatian Geertz menjadikan banyak orang mempertanyakan posisinya. Untuk memahami posisinya di antara para teoritisi agama, aspek pertama yang harus kita perhatikan adalah latar belakangnya dalam bidang antropologi. Geertz tidak dididik di Paris, tempatnya antropolog besar Emile Durkheim, atau di Oxford, tempatnya Evans-Pitchard. Ia dididik di Harvard University, Amerika Serikat. Karena latar belakang tempat pendidikannya ini, maka ide Geertz tentang budaya dan agama berkembang di bawah dua pengaruh utama. *Pertama,* pengaruh dari tradisi antropologi Amerika yang independen dan kuat. *Kedua,* perspektif tentang ilmu sosial yang ia jumpai saat belajar di Harvard di bawah bimbingan Talcott Parsons.

Tradisi antropologi Amerika Serikat yang mempengaruhi terhadap ide dan perspektif Geertz memang memiliki karakteristik khusus. Amerika Serikat memiliki sejarah yang cukup panjang dalam bidang ini. Gaya penelitian antropologi yang benar-benar profesional telah dikembangkan di Amerika Serikat semenjak awal abad ke-20. Hal ini memungkinkan tumbuh dan berkembangnya ilmu antropologi dengan mapan.

Penggagas tradisi antropologi di Amerika Serikat ini adalah ilmuwan besar yang merupakan seorang imigran asal Jerman, yaitu Frans Boas (1858-1945). Boas melakukan kerja intelektualnya dengan ditemani oleh dua orang mitranya, yaitu Alfred Louis

Kroeber (1876-1960) dan Robert Lowie (1883-1957). Pada saat itu, ketika Tylor dan Frazer di Inggris sedang mempromosikan teori-teori besar yang dibangun dengan metode perbandingan, ketiga motor antropologi baru Amerika ini melihat secara kritis terhadap apa yang dilakukan Tylor dan Frazer. Ketiganya menemukan adanya kesalahan dalam apa yang diusung Tylor dan Frazer sehingga mereka pun meninggalkannya (Daniel L. Pals, 1996: 237).

"Tiga serangkai" Boas, Kroeber, dan Lowie membangun kerangka baru yang berbeda dengan Tylor dan Frazer. Mereka bertiga memberikan tekanan pada "budaya" sebagai unit kunci dalam studi antropologi. Studi lapangan dalam pandangan mereka tidak hanya meneliti sebuah masyarakat sebagaimana yang banyak diduga oleh beberapa sarjana Eropa, tetapi juga melakukan penelitian terhadap aspek yang lebih luas dan mendalam dari masyarakat, yakni meneliti suatu sistem ide, adat istiadat, sikap, simbol, dan institusi yang lebih luas. Dengan demikian, masyarakat sebenarnya suatu bagian dari keseluruhan, dan bukan keseluruhan itu sendiri. Masyarakat yang cenderung ada dalam pikiran orang-orang Amerika adalah suatu istilah yang terlalu ditekankan pada komponen komunitas manusia yang bersifat struktural dan material semata. Padahal, istilah yang tepat untuk konsep mereka yang lebih komprehensif, yang meneliti sikap dan emosi tersembunyi di balik dan di dalam tatanan masyarakat adalah "budaya" (Daniel L. Pals, 1996: 237).

Ketiga tokoh yang merintis kerangka baru antropologi ini memberikan pengaruh yang cukup signifikan terhadap perkembangan antropologi di Amerika Serikat. Pengaruh mereka dapat dicermati dari terbitnya sebuah buku yang ditulis oleh seorang mahasiswa Kroeber dan Boas yang berbakat dan luar

biasa, Ruth Benedict. Buku tersebut berjudul *Patterns of Culture*. Buku ini sebagai implementasi pemaknaan baru antropologi yang diusung gurunya. Benedict menulis bahwa kebudayaan bahkan adalah kunci untuk memahami sifat kepribadian manusia individual.

Weber juga memiliki pengaruh yang cukup besar terhadap Geertz. Weber terkenal dengan teorinya tentang Etika Protestan dalam perkembangan kapitalisme. Weber melihat nilai-nilai dari agama Timur sebagai hal yang negatif saat berhadapan dengan Protestantisme. Geertz mencoba mencari Etika Protestan tersebut dalam agama Islam. Dalam karyanya yang paling monumental, *The Religion of Java,* ia melihat adanya persamaan antara nilai-nilai yang dianut oleh golongan modernis Islam Indonesia dengan Etika Protestantisme.Geertz tampaknya berbeda dengan Weber yang masih dihinggapi oleh etnosentrisme Eropa Barat. Hal ini dibuktikan dengan hasil penelitiannya yang, boleh dikatakan, cukup positif, setidak-tidaknya tidak negatif, terhadap potensi kaum muslimin sebagai pelaku modernisasi. Geertz, sebagaimana yang sangat popular kita kenal, membagi varian budaya dalam masyarakat Jawa ke dalam santri, abangan dan priyayi. Menurut kesimpulannya, terdapat jiwa kewiraswastaan dalam pribadi kaum santri, terutama di kalangan penganut Islam modernis (M. Dawam Rahardjo, dalam Taufik Abdullah dan M. Ruslim Karim (ed.), 1989: 22-23). Weber memang sangat berpengaruh terhadap Geertz, tetapi sebagai ilmuwan yang kritis, ia tidak membabi-buta mengikuti Weber. Ia menyeleksinya secara kritis dan membangun aspek baru yang berbeda dengan apa yang telah dilakukan Weber.

Tradisi pemikiran epistemologi yang bersifat empiris, meskipun belakangan banyak mengundang kritik tajam dari Habermas, telah banyak melahirkan tokoh-tokoh ilmuwan

sekber Weber, Marx, Cliffort Geertz, Robert N. Bellah, Peter L. Berger, dan lain sebagainya. Tentu saja, Geertz termasuk salah seorang di antaranya. Sudut telaah mereka terfokus pada gejala atau fenomena sosial keagamaan dan plus-minus pendekatan antropologis terhadap fenomena keagamaan manusia dan reaksi serta *counter* konsep yang kemudian memunculkan pendekatan feomenologis (M. Amin Abdullah, 1995: 23).

Nama besar Geertz masih menjadi topik menjadi kajian yang menarik. Pro dan kontra selalu mengiringi penilaian dan komentar terhadap Geertz dan karya-karyanya. Prof. Dr. Noeng Muhadjir misalnya, menilai bahwa tulisan Geertz tentang Mojokuto yang interpretatif ternyata ditangkap oleh positivisme sebagai struktur masyarakat yang tidak membahayakan kolonisme Belanda. Namun dari sudut pandang posmo, penelitian Geertz dinilai sebagai pemaknaan yang tidak tepat tentang kekuatan santri (Noeng Muhadjir, 2000: 28-29). Geertz dinilai Muhadjir juga berjasa dalam merintis pengembangan Postpositivisme. Studi antropologi sebelum Geertz menganut faham fungsionalisme yang telaahnya empirik-antik. Sedangkan Geertz sebagai interpretatif mencari "makna", bukan mencari hukum; berupaya memahami, bukan mencari teori. Geertz menolak *ethnoscientific* model Claude Levi-Strauss yang bukan menampilkan gambar kehidupan, melainkan mengubah yang hidup menjadi suatu sistem formal.

Salah satu jasa besar Geertz adalah rintisannya tentang pendekatan baru, yaitu interpretatif yang sesuai dengan pemaknaan di *grass root.* Para orients yang menggunakan pendekatan positivistik, yaitu menggunakan kerangka teori sebagai tindak awal penelitian, menjadi tidak cocok dengan penyimpulan Geertz, karena para orients menggunakan kerangka fikir Kristen dalam menelaah Islam. Dengan positivisme modern, yaitu positivisme

fungsional, Barat mengartikan Islam di Indonesia sebagai sinkretisme Hindu-Budha-animisme-Islam, sedangkan Geertz menampilkan adanya tiga varian masyarakat Mojokuto, yaitu santri, abangan dan priyayi (Noeng Muhadjir, 2000: 119). Pada titik inilah, Geertz berhasil keluar dari kerangka antropologi konvensional. Walaupun tipologi trikotominya banyak dikritik, tetapi harus diakui bahwa Geertz mampu menghaadirkan pembacaan yang baru dan objektif terhadap Islam di Indonesia.

D. *Thick Description*

Geertz memberikan perhatian khusus terhadap kebudayaan. Dalam pandangannya, kebudayaan bukan hanya tentang makna. Dalam bahasa Geetz, kebudayaan secara sosial terdiri atas struktur arti yang mapan di mana orang-orang melakukan hal-hal semacam itu sebagai konspirasi yang jelas dan bergabung di dalamnya atau merasakan penghinaan dan menjawab penghinaan itu (Daniel L. Pals, 1996: 41).

Dalam kaitannya dengan kerja antropologis, Geertz memperkenalkan isilah *thick description* yang diambil dari seorang filosof, yaitu Glibert Ryle, ke dalam bidang antropologi. Istilah ini digunakan untuk menyebut cara mendeskripsikan apa yang sedang dikerjakan masyarakat yang harus diketahui (diinterpretasikan). Apa yang mereka pikirkan dan apa yang mereka kerjakan tidak dapat begitu saja mendeskripsikan di luar (*outside*) (Peter Connoly (ed.), 2002: 46).

Walaupun kata kebudayaan dipahami oleh para antropolog sebelumnya dengan arti yang berbeda-beda (Hendropuspito, 1989: 150), namun menurut Geertz, kata kunci untuk memahaminya adalah ide tentang makna (*meaning significance*). Kita harus melukiskan tidak saja apa yang secara aktual terjadi, tetapi juga

bagaimana pemahaman seseorang tentang kejadian tersebut. *Thick description* melibatkan makna dalam peristiwa. Tugas utamanya adalah mencari makna, menemukan apa yang sesungguhnya berada di balik perbuatan seseorang, makna yang ada di balik seluruh kehidupan dan pemikiran ritual, struktur dan kepercayaan bagi semua kehidupan dan pemikiran mereka. Geertz mengungkapkan bahwa kebudayaan itu secara sosial terdiri dari struktur-struktur makna dalam terma-terma berupa sekumpulan tanda yang dengannya masyarakat melakukan satu tindakan, mereka dapat hidup di dalamnya ataupun menerima celaan atas makna tersebut dan kemudian menghilangkannya (Daniel L. Pals, 1996: 241). Cara pemaknaan semacam ini memungkinkan diperolehnya pemahaman dan pemaknaan secara lebih utuh dan mendalam.

Geertz memaknai kebudayaan sebagai bersifat publik dan kembali kepada konteks masyarakat pendukungnya sehingga kemudian terjadi saling berbagi konteks. Kebudayaan secara sosial terdiri dari struktur-struktur makna dalam terma-terma berupa sekumpulan tanda yang dengan sekumpulan tanda tersebut masyarakat kemudian melakukan tindakan. Mereka dapat hidup atas sekumpulan tanda dan bersinergi dalam segenap penolakan atau penerimaan segenap interaksi yang terus berlangsung. Sementara budaya merupakan fenomena hermeneutik yang memerlukan pemaknaan, bukan memerlukan penjelasan kausal. Menurut Geertz, tidak ada *sosial facts* yang menunggu observasi kita. Jika kita pasif, tidak akan pernah ada penelitian. Sebaliknya, kita yang harus aktif dan kreatif memasuki fakta sosial. Sebagai peneliti harus selalu memiliki kesiapan untuk memberi makna atas observasinya. Untuk memberi makna, Geertz menolah *verstehen* menurut interpretasi *neopositivist,* bukan mencari makna lewat

proses identifikasi empati pada informan, melainkan membuat *inscripsi,* bukan sekadar observasi atau deskripsi. Studinya di Jawa, Bali, dan Maroko mencoba memaknai konsep-konsep mereka tentang imajinasinya, makna simbolik kata-katanya, institusinya, perilakunya, dan lain-lain. Dalam posisi semacam ini, konsep *verstehen* Geertz diartikan sebagai *interpretation of interpretation* ((Daniel L. Pals, 1996: 241).

Salah satu karakteristik ilmu sosial adalah tidak ada sesuatu yang bersifat pasti sebagaimana dalam rumus eksakta. Demikian juga dengan hasil penelitian antropologi. Dalam antropologi interpretatif yang diusung Geertz ditegaskan bahwa analisis budaya selalu merupakan masalah menduga-duga, mengira dugaan, dan menarik kesimpulan penjelasan (Daniel L. Pals, 1996: 241). Karena sifatnya dugaan, maka hasil kesimpulannya pun membuka peluang untuk interpretasi lebih dari satu makna. Sebab, karakteristik interpretatif memang tidak tunggal, melainkan terbuka bagi lahirnya interpretasi lain. Hal ini disebabkan karena setiap penafsir memiliki modal untuk menafsirkan yang berbeda dengan penafsir yang lainnya.

Menarik untuk melihat bagaimana Geertz melakukan penelitiannya di Mojokuto. Di dalam buku *The Religion of Java,* Geertz menemukan bahwa agama ternyata bukan hanya sebagai fakta budaya semata, atau semata-mata sebagai ekspresi kebutuhan sosial atau ketegangan ekonomi, namun lebih dari itu, melalui simbol, ide, ritual, dan adapt kebiasaan yang diamati, Geertz menemukan sesuatu yang sangat menarik bahwa agama memiliki pengaruh dalam setiap celah dan pojok kehidupan di Jawa (Daniel L. Pals, 1996: 243). Ini tentu sebuah kecermatan yang luar biasa. Kesimpulan semacam ini merupakan bagian dari keseriusan kinerja, ketajaman analisis dan kedalaman penelitian. Sebab,

menemukan fakta yang semacam ini membutuhkan kecermatan yang luar biasa.

Dari hasil penelitiannya inilah, Geertz sampai kepada sebuah teori bahwa agama sebagai sistem budaya. Dalam pandangan antropolog ini, agama adalah sebuah sistem simbol, yakni segala sesuatu yang memberikan kepada penganutnya ide-ide. Simbol-simbol yang terdapat dalam agama menciptakan perasaan dan motivasi yang kuat, mudah menyebar, dan tidak mudah hilang dalam diri seseorang yang menjadi penganutnya, atau simbol agama tersebut menjadi factor penyebab bagi penganutnya untuk melakukan sesuatu, misalnya ritual, karena dorongan perasaan yang sulit didefinisikan dan juga sulit dikendkan. Kekuatan perasaan itu muncul karena agama membentuk konsep-konsep tentang tatanan seluruh eksistensi. Maksud agama terpusat pada pada makna final (*ultimate meaning*) yang merupakan suatu tujuan pasti bagi dunia ((Daniel L. Pals, 1996: 243).

Menurut Geertz, agama merupakan sistem kebudayaan. Sebagai konsekuensi definisi ini, agama pada dasarnya memuat seperangkat sistem simbol sehingga untuk mengkaji agama sangat relevan. Tentu saja, agama yang dimaksud di sini adalah agama yang melekat dalam diri manusia yang hidup dalam sebuah sistem kebudayaan masyarakat Jawa, bukan agama secara normatif. Hal ini bisa kita cermati dalam argumentasi yang dibangun oleh Geertz. Menurut Geertz, yang dimaksud dengan agama sebagai sistem budaya adalah; (1) sebuah sistem simbol yang berperan (2) membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, persuasif, dan tahan lama di dalam diri manusia dengan cara (3) merumuskan konsepsi tatanan kehidupan yang umum dan (4) membungkus konsepsi-konsepsi ini dengan suatu aura faktutas semacam itu

sehingga (5) suasana hati dan motivasi tampak restik secara unik (Daniel L. Pals, 1996: 243; Cliffort Geertz, 1992: 5).

Geertz kemudian menjelaskan definisi yang dibuat di atas. *Pertama,* "sistem" simbol adalah segala sesuatu yang membawa dan menyampaikan suatu ide kepada orang: suatu objek seperti roda dua orang Budha, suatu peristiwa seperti penyaliban, suatu ritual, atau sekadar tindakan tanpa kata, seperti gerak isyarat kasihan atau kerendahan hati. Hal penting tentang ide dan simbol ini adalah bahwa ide dan simbol itu tidak semata-mata merupakan masalah pribadi, tetapi juga bersifat publik.

Kedua, ketika dikatakan bahwa simbol-simbol ini "membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, pervasif, dan tahan lama", maka kita dapat meringkas ini dengan mengatakan bahwa agama membuat orang merasakan sesuatu dan juga ingin melakukan sesuatu. Motivasi memiliki tujuan, dan ia dibimbing oleh serangkaian nilai yang abadi, yaitu apa yang memiliki arti bagi orang, apa yang mereka anggap baik dan benar. Orang Muslim ingin pergi ke Makkah misalnya, berarti juga menetapkan sesuatu untuk mencapai tujuan, yakni untuk mendapatkan pengalaman yang baik secara moral di dalam suatu tempat yang sakral di dalam tradisi mereka. Namun pada sisi yang lain, susana hati kurang terdefinisi dan jelas kurang terarah. Kekuatan suasana hati berasal dari fakta bahwa ia tidak disebabkan oleh hal-hal yang kecil atau remeh. Suasana hati muncul karena karena agama mengisi dirinya dengan sesuatu yang penting; agama merumuskan "konsep tentang tatanan kehidupan yang umum". Dengan ini, Geertz sekadar bermaksud bahwa agama mencoba untuk memberi penjelasan yang puncak tentang dunia. Maksudnya adalah untuk memberi suatu arti yang mutlak, suatu tujuan pesanan yang besar pada dunia. Ketika orang-orang menghadapi hal yang secara intelektual

benar-benar tidak dapat mereka pahami; ketika secara moral, mereka menemui kejahatan yang tidak dapat mereka terima; atau ketika secara emosi mereka melihat apa yang terjadi, tetapi hal itu berbenturan dengan apa yang seharusnya. Maka, pada satu sisi berdiri konsepsi tentang dunia, dan pada sisi yang lain, berdiri serangkaian suasana hati dan motivasi yang dibimbing oleh ieal-ideal moral; secara bersama-sama, keduanya adalah inti agama. Geertz meringkas kedua elemen ini dengan menunjukkan "pandangan dunia" dan "etos" pada ide-ide konseptual dan kecenderungan perilaku.

Adapun aspek *keempat,* "agama membungkus konsepsi-konsepsi ini dengan suatu aura faktualitas semacam itu sehingga", *kelima,* "suasana hati dan motivasi tampak realistik dan unik", berarti bahwa agama menandai suatu wilayah kehidupan yang memiliki status khusus. Apa yang memisahkan agama dari sistem budaya yang lain adalah bahwa simbolnya mengklaim menempatkan kita bersentuhan dengan apa yang "betul-betul riil", dengan hal-hal yang berarti bagi orang lebih dari yang lain. Dan terutama dalam ritual-lah, orang-orang tercengkeram oleh perasaan dari realitas yang memaksa ini. Di dalam ritual, "suasana hati dan motivasi" kaum beriman yang religius bersesuaian dengan pandangan dunia mereka sedemikian rupa sehingga mereka sangat kuat menguatkan satu sama lain. Di dalam ritual, di sana terjadi "suatu perpaduan simbolik antara etos dengan pandangan dunia", apa yang dilakukan dan dirasakan, orang-orang harus melakukannya, etos mereka, bersatu dengan gambaran mereka tentang jalan dunia yang sebenarnya.

Geertz menjelaskan bahwa contoh perpaduan yang hidup, yaitu percampuran antara etos dan pandangan dunia dapat ditemukan di dalam salah satu upacara di Indonesia yang paling luar

biasa. Pada beberapa kesempatan, orang-orang Bali mengadakan pertunjukan yang bersemangat tentang suatu pertempuran besar antara dua karakter dalam mitologi mereka: dukun sihir Rangda yang menakutkan dengan monster Barong yang aneh. Ketika keduanya bertempur, para penonton secara perlahan-lahan masuk dalam tontonan yang besar, dimana di antara mereka ada yang ambil bagian dalam mendukung karakter itu dan yang lain jatuh dalam keadaan tak sadarkan diri. Saat pertunjukan itu berlangsung, menjadi jelas bahwa bagi orang Bali, drama ini tidaklah sekadar pertunjukan untuk ditonton, tetapi sebuah ritual yang harus diperankan. Geertz menjelaskan bahwa apa yang penting dari permainan ini adalah cara peristiwa teatris ini mengundang sikap dan emosi orang Bali, yang merupakan campuran antara permainan lucu, ekshibisionisme, dan ketakutan. Itu adalah yang paling khas dari kebudayaan mereka. Di dalam dan melalui proses pengamatan yang penuh emosi, pergolakan dan keikutsertaan dalam ritual ini, mereka mendapat pengalaman suatu pertempuran tak tentu yang terus menerus antara yang baik dengan yang jahat. Selanjutnya, suasana dan motivasi keagamaan ini, sesuai dengan pandagan dunia, membawa dari upacara kepada masyarakat yang lain dan memberi semua kehidupan orang Bali karakteristik yang memisahkannya dari kehidupan yang dijalani di dalam kebudayaan lain (Daniel L. Pals, 1996: 244-245).

Dengan demikian, Geertz menyimpulkan bahwa setiap studi yang berguna tentang agama akan selalu menuntut dua tahap operasi. *Pertama,* harus menganalisis serangkaian makna yang terdapat di dalam simbol-simbol agama itu sendiri yang merupakan suatu tugas yang sangat sulit. Kemudian tahap *kedua* yang lebih sulit lagi, namun sama-sama penting; karena simbol sangat berhubungan dengan struktur masyarakat dan psikologi

individu para anggotanya, hubungan-hubungan itu harus ditemukan di sepanjang sirkuit sinyal yang terus-menerus diberi, diterima, dan dikembalikan. Dalam konteks ini, Geertz membuat sebuah analogi yang menarik. Jika kita memikirkan kawat yang direntangkan di dalam sebuah transfigurasi segitiga, yang satu memiliki arti bagi simbol, yang satunya lagi bagi masyarakat, dan yang ketiga bagi psikologi individual, maka kita memiliki gambaran yang sesuai tentang arus pengaruh dan efek terus-menerus yang lewat di antara dan dari ketiganya di dalam setiap sistem budaya agama (Daniel L. Pals, 1996: 245).

Geertz berpandangan bahwa kebudayaan adalah sistem simbol yang dapat dimaknai. Ia berangkat dari asumsi bahwa manusia adalah *animal simbolicum* yang berarti bahwa manusia mengenal, menciptakan dan menggunakan simbol untuk berkomunikasi (Koentjaraningrat, 1964: 10-11). Oleh karena itu, kebudayaan kemudian dipandang sebagai sistem simbol dan sistem teks yang dapat ditafsirkan. Dalam antropologi, penafsiran terhadap kebudayaan manusia dilakukan dengan memperlakukan budaya itu sendiri sebagai teks (Koentjaraningrat, 1964: 12).

Dalam penelitian tentang kebudayaan, interpretasi terhadap (ke)budaya(an) hanya merupakan pekerjaan tingkat kedua, ketiga dan seterusnya. Karena dalam hal ini, peneliti hanya menerima data dari informan yang sesungguhnya juga (telah) melakukan interpretasi. Ditinjau dalam perspektif ini, sesungguhnya apa yang sering disebut sebagai data dalam kajian budaya sebenarnya adalah tafsiran-tafsiran peneliti mengenai tafsiran-tafsiran orang lain tentang apa yang mereka alami dan kelompoknya (Koentjaraningrat, 1964: 10-11). Pada perspektif ini, kerja penelitian kebudayaan merupakan *interpretation of interpretation.*

Cliffort Geertz merupakan ilmuwan besar dalam bidang antropologi. Kinerja intelektualnya, menurut Pals, nyaris sempurna sehingga tidak berlebihan jika disebut sebagai "manusia renaissans" (Daniel L. Pals, 1996: 233). Apalagi, prestasi intelektualnya yang panjang dengan hasil yang spektakuler telah teruji semenjak pertama kali datang ke Mojokuto tahun 1952 hingga masa akhir hidupnya. Bahkan Marx R. Woodward berkali-kali memuji kerja antropologis Geertz dan menemukan berbagai relevansinya dalam konteks Indonesia. Lebih dari itu, Woodward menemukan bahwa penelitian Geertz memberikan perspektif yang lebih objektif dan tidak anti-Islam sebagaimana yang dilakukan oleh para peneliti sebelumnya (Marx R. Woodward, dalam Marx R. Woodward (ed.), 1998).

Namun demikian, bukan berarti Geertz manusia paripurna tanpa kritik. Sebab, sesempurna apapun seseorang, tetapi saja terbuka "celah" yang dapat dimasuki untuk dikritisi. Walaupun oleh Pals ditegaskan bahwa kritikan kepada Geertz jauh lebih sedikit dibandingkan dengan pujian yang datang melimpah (Daniel L. Pals, 1996: 259), namun bukan berarti tidak ada peluang untuk mengkritik. Sebagai penutup tulisan ini, penulis memberikan catatan kritis atas kinerja Geertz sebagai seorang antropolog interpretatif.

Pertama, dalam beberapa hal, terutama berkaitan dengan identifikasi Islam Indonesia, Geertz melakukan semacam kekurangtepatan sistematik secara umum. Geertz menganggap dan menilai Islam hanya yang berasal dari ranah modernis dan mengganggap segala sesuatu yang lain berasal dari pribumi atau berlatarbelakang Hindu-Budha. Geertz secara kurang tepat menamakan segala sesuatu yang berasal dari beragam sisi kehidupan keagamaan Jawa sebagai "Hindu". Dia mengidentifikasi

fenomena-fenomena, yang sebenarnya universal untuk Islam, dan kadang-kadang bahkan dapat ditemukan dalam al-Qur'an, sebagai bukan Islam. Sejalan dengan perspektif ini, Marshal Hodgson juga mengkritik secara tajam terhadap Geertz dari sisi ketidakjelasan terhadap yang dinamakan Islam. Geertz menilai Islam hanya dari sisi formalitas saja (syari'ah). Padahal, Islam tidak hanya terdiri dari aspek syari'ah. Selain itu, Islam dalam realitas sosial-historis sendiri memiliki beragam varian. Sayangnya, demikian penilaian Hodgson, Geertz menggeneralisir Islam sebagai satu saja, yaitu yang bersumber dari kalangan modernis yang lebih menekankan aspek formal Islam. Dalam kerangka ini, Geertz seakan-akan menyatakan bahwa sebagian sangat besar orang Jawa atau Indonesia bukanlah Muslim, dan Islam adalah agama yang dipeluk oleh hanya sejumlah kecil penduduk. Karena itu, Hodgson mengkritik Geertz sebagai seorang yang melakukan banyak kesalahan sistematik, "termakan" oleh bias-bias kolonial, dan tidak mengetahui Islam kecuali dari sudut pandang kaum modernis Muslim. Oleh karena itu, betapapun akuratnya tesis dan klasifikasi sosial masarakat Islam-Jawa yang dibuat oleh Geertz, demikian Hordgson, pertanyaan besarnya tetap memerlukan jawaban, yaitu; "Mengapa sisa-sisa kebudayaan Hindu relatif tinggal sedikit, sedangkan Islam mencapai sukses yang luar biasa? (Marshal G.S. Hodgson, Jilid II, 1974: 551).

Kedua, Geertz adalah antropolog interpretatif yang bekerja berdasarkan paradigma keilmuan tersebut. Paradigma antropologi interpretatif yang menjadi landasannya dalam memahami dan menjelaskan realitas sosial keagamaan di Jawa. Padahal, ilmu-ilmu sosial semata tidak cukup untuk menjelaskan terhadap fenomena sosial keagamaan. Satu unsur penting dari berbagai paradigma ilmu sosial, khususnya dalam kaitannya dengan studi Islam,

ialah pandangannya terhadap dunia lain (baca: non-Barat) asal si ilmuwan. Dari segi ini, ilmu-ilmu sosial mempunyai sejarah yang patut untuk diperhatikan. Ilmu-ilmu sosial yang acapkali digunakan untuk memahami masyarakat Muslim sangat bias dengan paradigma modernisasi (M. Deden Ridwan, dalam M. Deden Ridwan (ed.), 1999: 16). Untuk kasus Islam, asumsi ini dibuktikan oleh hasil studi Geertz tentang santri, abangan dan priyayi. Salah satu kritik dalam kerangka ini adalah Geertz tidak mampu membedakan antara yang *Islami* dan *Indigenous.*

Ketiga, penelitian Geertz tanpa analisis sebagai sebuah keseluruhan. Kritik ini diberikan oleh salah seorang murid Geertz, Clive S. Kessler. Kessler menilai Geertz memisahkan secara mutlak bidang materiil dan rohani-budaya. Dimensi histories dari gejala yang dibahas juga sama sek tidak diperhatikan. Dalam analisis Meuleman, ini merupakan hal yang mengherankan karena Geertz di satu pihak menulis buku tentang sejarah ekonomi Jawa, dan dipihak lain sejumlah karya mengenai agama dan kebudayaan Jawa, tetapi tidak pernah menggabungkan kedua tema tersebut (Johan Hendrik Mouleman, dalam M. Deden Ridwan (ed.), 1999: 44).

Keempat, kerancuan aktualisasi indikator masing-masing kategori. Realitas kehidupan sosial keagamaan masyarakat Jawa menunjukkan bahwa seseorang tidak bisa dikategorikan begitu saja ke dalam varian santri, sebab sangat mungkin seseorang dapat dikategorikan dalam varian santri dan priyayi sekaligus. Begitu juga seseorang sangat mungkin abangan sekaligus priyayi. Berbagai kemungkinan variasi dapat terjadi.

Kelima, terjadi perubahan besar dalam struktur dan fungsi kebudayaan Indonesia sejak tahun 1970-an. Perubahan ini membawa implikasi luas. Model analisa Geertz tidak lagi

sepenuhnya dapat menjelaskan dinamika dan perkembangan yang ada. Relevansi penelitian Geertz hanya pada masa era Orde Lama (Howard M. Federspiel, dalam Marx R. Woodward (ed.), 1998: 205).

Keenam, model varian yang dikembangkan Geertz telah mengabaikan berbagai keistimewaan ekonomi dan patronase yang memanjakan, yang sudah lama dinikmati beberapa pengusaha China di Indonesia. Bagi kaum Muslim, model yang dikembangkan Geertz sudah banyak menyimbolkan apa yang keliru dengan ekonomi dan masyarakat Indonesia. Sebab, Geertz mengidentifikasi kelompok priyayi sebagai pembawa etos patrimonial dalam ekonomi. Dan ini merugikan ummat Islam (Robert W. Hefner, dalam Marx R. Woodward (ed.), 1998: 259).

Walaupun memiliki beberapa kelemahan, harus diakui bahwa Geertz telah menorehkan sejarah penting penelitian antropologi di Indonesia. Sampai hari ini pun nama Geertz selalu lekat dalam dinamika ilmu-ilmu sosial di Indonesia. Pada titik inilah apresiasi dan penghargaan harus diberikan sebagai bagian dari jasa besarnya dalam dunia keilmuan di Indonesia.

BAB VII

KLAIM KENABIAN

A. Pendahuluan

Ajaran Islam secara tegas menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW. adalah nabi dan rasul terakhir. Namun sejarah Islam semenjak masa Nabi Muhammad Saw. hingga sekarang selalu saja diwarnai dengan munculnya sosok yang mengaku sebagai nabi dan rasul. Tentu saja, klaim kenabian dan kerasulan yang muncul selalu saja ditolak oleh umat Islam. Keyakinan teologis-normatif dalam Islam tidak membuka peluang dan kemungkinan untuk mengakui adanya orang yang mengakui sebagai nabi setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw.

Selain mendapat penolakan, mereka yang mengklaim sebagai nabi dan rasul terbukti tidak pernah mendapatkan pengakuan dan pengaruh secara luas. Seiring dengan waktu, mereka akan surut, baik karena bertobat, terdesak oleh protes dari umat Islam, atau karena dilarang oleh kekuasaan. Dengan demikian, klaim kenabian tidak ada yang mendapat legitimasi dan berumur panjang. Tetapi anehnya, kejadian semacam ini terus saja terulang

dengan berbagai motif dan orientasi. Setiap masa selalu saja ada orang yang mengaku sebagai nabi dengan berbagai dalih.

B. "Nabi-nabi" Baru

Munculnya "nabi-nabi" baru atau nabi palsu tidak hanya dari Indonesia, tetapi muncul nyaris di berbagai belahan dunia Muslim lain. Fenomena semacam ini ternyata tidak hanya terjadi di komunitas Islam, komunitas agama selain Islam pun juga muncul klaim yang semacam ini. Di Indonesia, pada awal tahun 2010, muncul pengakuan kenabian yang mengejutkan publik. Seorang pemuda dari Makassar bernama Parurung Daeng Tawu mengaku sebagai nabi. Ia menahbiskan diri sebagai nabi baru karena menurut keyakinannya masa kerasulan Nabi Muhammad telah berakhir pada tahun 2000. Ajaran Parurung banyak memodifikasi ajaran Islam, misalnya mengubah shahadat dengan tidak menyebut nama Nabi Muhammad. Selain itu, cara penyembahan dilakukan dua kali dalam sehari semalam dalam bentuk duduk bersimpuh lalu sujud tiga kali. Menariknya, perintah menyiarkan ajaran baru ini diterima Parurung saat menjalankan ibadah haji (Jawa Pos, 4/1/2010).

Pengakuan sebagai nabi juga dilakukan oleh seorang wanita bernama Sawiyah alias Siti Hajar dari Sumenep. Sebagaimana Parurung, ajaran Siti Hajar juga memodifikasi ajaran Islam. Misalnya, Siti Hajar mengajarkan bahwa umat Islam tidak perlu menunaikan ibadah haji karena di dalam diri manusia itu telah ada Ka'bah. Selain itu, shalat dianggap bukan hal utama. Yang lebih ditekankan adalah puasa seumur hidup. Dan yang paling kontroversial adalah pengakuannya bahwa ia bisa memindahkan arwah anggota keluarga yang sudah meninggal dan sedang disiksa di dalam neraka ke dalam sorga (Surya, 23/2/2010).

Beberapa tahun lalu, pengakuan kenabian juga muncul dari seorang bernama Sakti A. Sihite. Pengakuan kenabian Sakti A. Sihite diikuti dengan tuntutan pengakuan secara wajib dari masyarakat Indonesia untuk mengimani dan menaatinya. Dengan mengakui kenabian Sakti A. Sihite maka pengampunan dan kecintaan Allah bisa terwujud pada diri mereka. Sebelumnya, Sakti A. Sihite sangat aktif mempropagandakan pemahaman Ingkar Sunah di internet melalui inisial Debu Semesta. Pengakuan kerasulannya diawali dari sebuah induksi energi yang besar melanda dirinya pada tahun 2005 dan berlanjut lagi tahun 2007, tepatnya pada awal Ramadhan 1428 H (13 September 2007). Dia mengatakan telah mendapat visi dari cahaya hijau yang menyebutnya rasulullah dan memerintahkannya untuk segera menyatukan kerasulannya tersebut.

Selain menepis sunah sebagai salah satu fondasi hukum dalam Islam, Sakti A. Sihite juga menolak pemahaman menyangkut kewajiban shalat lima waktu. Dia awalnya berpendapat bahwa kewajiban shalat dalam al-Qur'an itu hanya pada tiga waktu, yaitu fajar (subuh), wustha (magrib) dan isya'. Namun ia masih menolelir pemahaman enam waktu shalat, yaitu fajar (subuh), zuhur, ashar, magrib, isya' dan tahajud, atau kadang lima waktu seperti ritual shalat yang biasa dilakukan oleh Muslim lainnya.

Lafal azan pun menuai kontroversi. Ia melarang melafalkan kata-kata "Allahu Akbar" karena menurutnya istilah "Akbar" bukan merupakan nama Allah, karena nama Allah yang dibenarkan adalah "Al-Kabir". Selain itu juga tidak diperkenankan menyebut nama lain dalam shalat dan azan selain nama Allah semata, termasuk menyebut nama Nabi Muhammad sekalipun. Ia juga berpendapat bahwa dalam shalat, kita bebas menggunakan bahasa daerah masing-masing tanpa harus terikat menggunakan bahasa

Arab, sebab shalat itu haruslah dimengerti dan dipahami sehingga terhindar dari konsep orang mabuk sedang shalat. Jumlah rakaat shalat pun boleh sesuka hati, minimal satu rakaat sesuai arahan surah an-Nisa [4]: 102. Sedangkan akhir shalat yang biasanya dilakukan salam diganti dengan "*Alhamdulillahhirabbil 'alamin*" atau "segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam" seperti yang ada dalam surah Yunus [10] ayat 10. Ucapan "amin" juga dinyatakan terlarang dalam ajaran Sakti A. Sihite karena menurutnya kata "amin" adalah adopsi masyarakat Islam dari tradisi Kristen yang sebenarnya berasal dari nama dewa bangsa Mesir kuno yang identik dengan Dewa Zeus bagi bangsa Yunani. Istilah "amin" juga dinyatakan sebagai bagian dari mantra bangsa Mesir yang seharusnya dibaca "Om", seperti terdapat dalam manuskrip Garuda Purana. Sakti A. Sihite juga memproklamirkan konsep "Tri Ikrar Tauhid" yang dari sisi kebahasaan sebenarnya identik dengan istilah Trinitas yang ada dalam ajaran Kristiani. Adapun konsep Tri Ikrar Tauhid menyerupai komitmen atau syahadat dengan mengambil dari surah al-Isra [17]: 111, "*Segala puji bagi Allah yang tidak mempunyai anak dan tidak ada sekutu dalam kerajaan-Nya, dan tidak ada bagi-Nya pelindung dari kehinaan*" (Armansyah, 2007: 9-10).

Tahun 2007, publik Indonesia juga digegerkan oleh pengakuan Ahmad Moshaddeq yang mendirikan Al-Qiyadah al-Islamiah. Moshaddeq mengaku telah mendapatkan wahyu untuk menjadi rasul baru di abad 21. Ia percaya, setelah selama 40 hari 40 malam bertapa di sebuah gua, di Gunung Bunder Bogor, Allah menunjuknya untuk menjadi *al-Masih al-Mau'ud*. Selama tiga hari berturut-turut, ia bermimpi mendapatkan wahyu dari Allah. Hal ini terjadi pada tahun 2001.

Meskipun mengaku berlandaskan agama Islam, aliran ini ternyata memiliki doktrin yang berbeda, bahkan menyimpang dari syari'at Islam. Selain memiliki syahadat baru, yaitu *Asyhadu alla ilaha illa Allah wa asyhadu anna Masih al-Mau'ud Rasul Allah,* aliran yang dipelopori oleh Moshaddeq ini menganggap bahwa orang yang tidak beriman padanya sebagai nabi dinilai sebagai kafir. Ajaran lainnya adalah tidak mewajibkan shalat lima waktu, puasa, membayar zakat dan haji (A. Yogaswara dan Maulana Ahmad Jalidu, 2008: 14).

Aliran ini memunculkan kontroversi luas di masyarakat. Terbongkarnya praktik aliran ini kemudian diikuti oleh temuan kitab-kitab yang menjadi pegangan bagi pengikutnya. Dari kitab-kitab tersebut dapat ditelusuri ajaran-ajaran yang dikembangkan dalam al-Qiyadah al-Islamiah. Buku pegangannya adalah tafsir al-Qur'an berjudul *Tafsir wa Takwil* yang telah diterjemahkan secara bebas. Selain itu ada juga buku putih ala al-Qiyadah yang berjudul *Ruh Kudus yang Turun Kepada Al-Masih Mau'ud.*

Aliran al-Qiyadah al-Islamiah menolak kenabian Muhammad karena menganggap kenabiannya berakhir setelah meninggal dan hadisnya pun dianggap tidak dapat dipercaya karena baru dirawikan 320 tahun pasca wafatnya Nabi Muhammad. Untuk menggantikan Muhammad, mereka mengangkat *al-Masih al-Mau'ud,* yang tidak lain adalah Ahmad Moshaddeq. Bukan itu saja, ajaran dalam aliran ini melarang untuk menunaikan shalat lima waktu. Mereka cuma melakukan shalat satu kali di malam hari yang disebut *qiyamullail* (A. Yogaswara dan Maulana Ahmad Jalidu, 2008: 15-16).

Kehadiran al-Qiyadah al-Islamiah memancing reaksi keras dari kaum Muslim Indonesia. Pemerintah lewat Kejaksaan Agung pada tanggal 7 November 2007 menyatakan bahwa aliran ini sesat

dan terlarang di seluruh wilayah Indonesia. Menyusul aksi protes massa yang kian gencar dan adanya pelarangan dari pemerintah maka pemimpin, pendiri sekaligus orang yang mengaku nabi dari aliran ini, yaitu Ahmad Moshaddeq alias Abdul Salam bersama beberapa pengikutnya, atas inisiatif sendiri menyerahkan diri ke polisi. Bahkan pada tanggal 9 November 2007, ia menyatakan bertobat serta mengucapkan dua kalimat syahadat di hadapan MUI. Ia juga mencabut gelar kerasulannya dan mengakui Nabi Muhammad Saw. sebagai rasulnya. Sebagaimana diakui Moshaddeq, tobatnya ini dilakukan setelah berdialog dengan Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama Dr. Said Agiel Siradj (A. Yogaswara dan Maulana Ahmad Jalidu, 2008: 20-21).

Pengakuan kenabian yang lainnya dilakukan oleh seorang Muslim ahli matematika dan komputer sekaligus biokimia kelahiran Mesir dan berkewarganegaraan Amerika bernama Rashad Khalifah. Pengakuan itu bermula saat ia tengah menunaikan ibadah haji di Makkah. Menurut pengakuannya, ruhnya telah diangkat selagi dia duduk dan dibawa ke suatu tempat lalu diperkenalkan kepada ruh semua nabi. Pada proses ini, dia ditunjuk sebagai "Rasul Tuhan" yang sudah dijanjikan kepada mereka sebelumnya. Satu demi satu ruh para Nabi Allah itu mendatangi ruhnya dan menganggukkan kepala mereka sebagai bentuk penghormatan. Kejadian yang dialami oleh Rashad Khalifah berlangsung pada 3 Dzulhijjah 1391 (21 Desember 1971). Karena merupakan ahli komputer, ia kemudian mengalkulasi waktu kejadian tersebut dan diperoleh hasil 1406 (yaitu 3 sebagai tanggal dalam kalender Arab ditambah 12 dari bulan dan ditambah 1391 dari tahun). Angka 1406 itu merupakan hasil perkalian dari 19 x 74 di mana jika dilihat dalam al-Qur'an, surat ke 74 adalah surat al-Mudatsir. Dalam surat tersebut ditemukan sebuah sebutan angka 19 yang merujuk kepada

jumlah para malaikat yang menjaga neraka (al-Mudatsir: 30). Guna mendukung *hujjah*-nya, Rashad Khalifah merujuk pada suatu kalkulasi hasil kompilasi komputernya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung kata dalam bahasa Arab "*rashad*" dan kata "*khalifah*" dengan konsep perkalian 19. Misalnya, asal kata dari nama "*rashad*" adalah "*ra-sha-da*" yang artinya "petunjuk yang benar" dan istilah ini berdasar hitung-hitungannya lagi, telah disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 19 kali.

Ajaran-ajaran Rashad Khalifah lebih banyak mengacu pada pemahaman Ingkar Sunnah, yaitu sebuah pemahaman Islam yang hanya menerima al-Qur'an semata sebagai sumber hukum beragama dan menolak otorisasi Sunnah dan hadis. Bagi Rashad Khalifah, Sunnah tidak lebih dari hasil rekayasa iblis dalam upayanya mengelabui manusia dari jalan kebenaran Ilahiah. Dengan dijadikannya Sunnah sebagai hukum kedua selain al-Qur'an maka iblis telah berhasil membuat orang-orang lebih tertarik mengamalkan dan mempermasalahkan banyak perbuatan di masyarakat yang saling bertentangan dengannya meskipun al-Qur'an tidak pernah mengaturnya. Konsep perkalian "*interlocking*" 19 yang dipopulerkan Rashad Khalifah bermula dari penelitian yang dilakukannya selama bertahun-tahun terhadap al-Qur'an dengan menggunakan komputer. Dari awal hingga akhir penelitiannya, dia telah melakukan penghitungan sebanyak 63 triliun kali, dan pada akhir penelitiannya ia mengemukakan bahwa dalam al-Qur'an terdapat bukti-bukti sekaligus jaminan akan keotentikan kitab suci tersebut (A. Yogaswara dan Maulana Ahmad Jalidu, 2008: 6-7).

Di antara mereka yang menahbiskan diri sebagai nabi, barangkali hanya Mirza Ghulam Ahmad yang paling besar pengikutnya dan menancapkan pengaruh secara luas sampai sekarang.

Pengakuan kenabian Mirza sarat kontroversi. Sebagian informasi menyebutkan bahwa Mirza tidak mengaku sebagai Nabi, tetapi ia mengaku sebagai *ma'mur minallah* atau utusan Allah, atau *mujaddid*. Beberapa penjelasan lain penegasan bahwa Mirza memang mengklaim sebagai nabi, tetapi kenabiannya adalah jenis "kenabian kecil" (*minor prophethood*), karena ia "hanya" bertugas meneruskan dan menghidupkan kembali pesan suci Nabi besar Muhammad Saw. Namun demikian, eksistensi Ahmadiyah dengan Mirza Ghulam Ahmad memantik perbedaan pendapat dan konflik berkepanjangan dalam relasi antar umat Islam. Muara perdebatan tampaknya berkaitan dengan pengakuan kenabian Mirza Ghulam Ahmad yang banyak menuai kontroversi (Nurcholish Madjid, dalam Isep Abdul Malik & Hendrianto Attan (ed.), 2007: 17).

Para "nabi" baru tersebut dalam realitasnya tidak ada yang sukses dalam menjalankan misinya. Sebagaimana dinyatakan oleh Nurcholish Madjid bahwa kenyataan sejarah yang amat menarik tentang Nabi Muhammad Saw ialah bahwa sejak beliau tampil sekitar 15 abad yang lalu sampai sekarang tidak pernah muncul tantangan yang cukup berarti atas klaim bahwa beliau adalah penutup segala Nabi dan Rasul (Nurcholish Madjid, dalam Isep Abdul Malik & Hendrianto Attan (ed.), 2007: 15). Pernyataan Nurcholish Madjid ini sesuai dengan realitas yang ada. Mereka yang mengaku sebagai Nabi kebanyakan hanya menjadi tokoh dalam komunitas eksklusif yang mereka pimpin. Selain Mirza Ghulam Ahmad dengan gerakan Ahmadiyah, hampir semua sosok yang mengklaim dirinya sebagai nabi tidak ada yang mampu menancapkan pengaruhnya secara luas dalam jangka yang panjang.

C. Ekses

Fenomena "nabi" baru merupakan gejala keagamaan yang memerlukan perhatian secara serius. Fenomena tersebut menunjukkan telah terjadinya perubahan dalam kehidupan masyarakat. Pengakuan kenabian yang muncul dalam komunitas Islam akan memunculkan resistensi secara luas. Klaim kenabian atau—apalagi—kerasulan akan menimbulkan masalah dalam masyarakat Muslim karena logika setiap klaim kenabian atau kerasulan tentu menuntut kepada setiap orang untuk menerima, membenarkan, dan "beriman" kepada pengakuan tersebut.

Salah satu implikasi dari doktrin Nabi Muhammad sebagai Nabi dan Rasul penghabisan adalah berhentinya wahyu Tuhan kepada manusia dengan otoritasnya yang mutlak. Memang untuk berfungsi dan memasyarakat, wahyu-wahyu itu perlu ditafsirkan. Namun harus tetap disadari adanya segi kemanusiaan dalam penafsiran yang terjadi melalui kegiatan ijtihad, yang membuatnya tidak mungkin terbebas sama sek dari kemungkinan salah. Namun, demi kepentingan manusia sendiri, ijtihad itu harus tetap digalakkan (Nurcholish Madjid, 1984: 80).

Klaim kenabian atau—apalagi—kerasulan akan menimbulkan masalah dalam masyarakat karena logika setiap klaim kenabian atau kerasulan tentu menuntut kepada setiap orang untuk menerima, membenarkan dan "beriman" kepada pengaku itu. Kegawatan muncul karena setiap sikap menerima atau menolak sesuatu dari pesan Ilahi akan dengan sendirinya bersangkutan dengan masalah keselamatan atau kesengsaraan. Maka, logika pengakuan kenabian, lebih sering daripada tidak, mengundang percekcokan tajam, sebab terjadi dalam kerangka kemutlakan (*ultimacy*). Karena itu pengaku kenabian tentu menghasilkan sistem kepengikutan yang eksklusivistik, yang menampik

"orang luar" untuk menyertai mereka dalam panji keselamatan dan kebahagiaan. Dalam penampilannya yang ekstrim, harapan keselamatan yang dipusatkan dan digantungkan kepada pribadi seorang tokoh akan melahirkan gejala-gejala anti-sosial dan penuh permusuhan. Apa yang dibutuhkan oleh manusia di zaman modern ini bukanlah tokoh yang mengarah kepada penampilan bergaya *cultic,* melainkan yang manusiawi biasa, terbuka dan tampil dalam gaya dialogis dengan anggota masyarakat yang lebih luas dalam semangat persamaan hak dan kewajiban. Dan hal ini memerlukan suatu perangkat kepercayaan yang kukuh bahwa sekarang tidak ada lagi yang dibenarkan mengklaim sebagai "petugas" dari Tuhan (Nurcholish Madjid, 1984: 20-21).

Nabi dan rasul adalah manusia pilihan. Mereka memiliki derajat kesempurnaan manusia tertinggi. Menjadi nabi dan rasul merupakan puncak kematangan dan kesempurnaan manusia. Mereka menjadi model ideal untuk menunjukkan dan menyelamatkan manusia dari gelapnya kebodohan dan kerusakan. Para nabi dan rasul adalah orang-orang pilihan yang ikhlas, shalih, jujur dan mendapat petunjuk. Allah Yang Mahaluhur lagi Mahakuasa menjaga mereka dari segala aib yang bertentangan dengan derajat kerasulan yang telah dipilihkan-Nya untuk mereka (Adil Thaha Yunus, 2006: 19).

Sebagai manusia yang menjadi rujukan dalam seluruh segi kehidupan, para utusan Allah adalah sosok tanpa cela. Menurut Adnan Aslam, untuk melihat apakah para pengaku nabi merupakan orang yang benar-benar sebagai mediator (pesan Tuhan) atau bukan bisa dilihat dari tiga hal. *Pertama,* kriteria moral. Meskipun hukum moral masyarakat berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya, namun ada kesadaran kebutuhan universal untuk membedakan antara yang baik dan

buruk. Dalam konteks ini, para pendiri agama lahir sebagai teladan kualitas moral, yang sering ditafsirkan sebagai tanda kesejatian mereka sebagai mediator. *Kedua,* bahwa ia membuka visi baru, yang menarik dan berwibawa tentang realitas di mana masyarakat merasa terpanggil untuk mengikutinya. Di samping ciri-ciri pesan yang baru, juga harus ada landasan yang selaras antara pesan baru dan landasan-landasan dasar budaya di mana sang mediator hidup. *Ketiga,* kekuatan mediator dan pesannya yang harus mampu memenangkan persetujuan, hati dan pikiran masyarakat yang menemuinya sehingga persepsi baru tentang realitas terlihat dalam kehidupan masyarakat (Adnan Aslam, 2004: 53).

Kriteria di atas merupakan sebuah idealitas yang bersifat sosiologis. Mungkin saja seseorang mampu memenuhi ketiga kriteria tersebut, tetapi kemungkinan tersebut rasanya kecil sekali kemungkinannya untuk terpenuhi. Selain itu, ada pintu lain yang tidak mungkin untuk dibuka, yaitu pintu teologis. Secara teologis pintu kenabian sudah tertutup. Tidak mungkin ada lagi nabi yang hadir di dunia ini setelah Nabi Muhammad Saw.

Kehadiran Nabi memiliki makna yang sangat mendasar bagi kehidupan manusia. Menurut al-Ghazali, bukti kemungkinan atau bahkan terjadinya kenabian adalah bahwa di dunia terdapat pengetahuan-pengetahuan yang tidak mampu digali oleh akal. Di antaranya, misalkan, ilmu kedokteran dan astronomi. Mereka yang mendalami ilmu-ilmu ini tidak mungkin dikembangkan hanya lewat percobaan dan pengalaman. Pasti ada campur tangan ilham dan taufik Tuhan. Di antara peristiwa bintang ada yang hanya dapat terjadi dalam seribu tahun. Bisakah ini diketahui hanya lewat eksperimen? Jelas, ada rahasia-rahasia yang tidak dapat dicapai akal. Inilah yang dimaksud kenabian: tepatnya,

salah satu dari sifat-sifat kenabian. Terlalu banyak sifat-sifat khas kenabian. Menurut Al-Ghazali, "Apa yang aku katakan ini hanya setetes dari samudera kenabian; karena dalam diri Anda sendiri terdapat contoh untuk itu, seperti saat mimpi" (Abu Hamid al-Ghazali, 1998: 64).

Paparan Al-Ghazali ini menunjukkan betapa manusia memiliki banyak kelemahan. Akal manusia juga sarat dengan kelemahan. Hanya manusia yang mendapatkan anugerah Allah saja yang memiliki kemungkinan menyelesaikan berbagai persoalan yang tidak mampu dipecahkan oleh akal.

D. Nabi Muhammad

Nabi Muhammad adalah figur sempurna dalam seluruh dimensi hidupnya. Sebagai konsekuensinya, beliau menempati posisi istimewa dalam dirinya. Salah seorang yang mencermati secara menarik terhadap keistimewaan Nabi Muhammad adalah Frithjof Schuon, seorang ahli filsafat perennial yang banyak menulis buku-buku tasawuf dan metafisika. Keistimewaan posisi Nabi Muhammad ini dapat dipahami dari hadis yang dikutip oleh Schuon, "Nabi pernah mengatakan tentang dirinya: "Hukum (*syarī'ah*) adalah ucapanku; jalan (*tharīqah*) adalah perbuatanku; dan pengetahuan (*haqīqah*) adalah aku" (Frithjof Schuon, 2002: 50). Menurut Schuon, keistimewaan posisi Muhammad ini dapat dilihat dari tiga unsur dalam kehidupan Nabi Muhammad. *Pertama,* kesalehan, yaitu ketaatan yang sepenuh hati kepada Allah, keyakinan kepada akherat dan ketulusan hati yang mutlak. Kesalehan ini sangat menonjol dalam kehidupan Nabi Muhammad, sekaligus mencerminkan alam kehidupan spiritual Islam. Semasa hidupnya, Nabi Muhammad terlibat dalam berbagai peperangan. Walaupun landasan kekerasaan ini ada, tetapi ia tetap mewakili

jiwa besar yang supra-manusiawi. Dalam "kesalehan" Muhammad, yang penting untuk perhatikan adalah kesederhanaan, puasa, dan kewaspadaannya.

Schuon melihat bahwa manifestasi kesalehan Muhammad mencakup seluruh dimensi hidupnya. Termasuk dalam hal-hal yang menimbulkan kritik dari mereka yang tidak memahami sosok Muhammad, seperti tentang poligami yang dilakukannya. Dalam kaitannya dengan poligami yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, Schuon melakukan pembelaan dengan melihatnya dari perspektif yang lebih mendalam. Menurut Schuon, ada tiga hal yang dilupakan oleh para pengkritik terkait dengan poligami tersebut. *Pertama,* kehidupan berkeluarga tidak membuat sikap kesederhanaan, puasa dan kewaspadaannya hilang. *Kedua,* bagi Nabi, perkawinan memiliki sifat spiritual atau "tantrik", karena Nabi melihat transparansi metafisis dari fenomena-fenomena yang dia lakukan. Jika dilihat dari luar, hampir semua perkawinan Nabi mengandung unsur politik. Di sini politik memiliki suatu signifikansi suci yang dikaitkan dengan perjuangan menegakkan sebuah pencerminan "kota Allah" di atas dunia. Dan yang *terakhir***,** Nabi cukup banyak memberi tauladan-tauladan mengenai pengekangan hawa nafsu secara terus menerus, terutama sek di masa remajanya, yaitu sewaktu hawa nafsu berkobar sangat kuat sehingga ia terbebas dari penilaian-penilaian yang dangkal (Frithjof Schuon, 1972: 88-89). Dari pembelaan yang dilakukan ini terlihat bahwa Schuon memahami apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad terkait dengan poligami yang dilakukan tidak hanya dari konteks poligami itu sendiri, tetapi dari konteks yang lebih luas. Walaupun melakukan poligami, tetapi Nabi Muhammad tetap memberikan keteladan yang utuh kepada umatnya.

Aspek lain yang banyak dikritik dari kehidupan Nabi Muhammad adalah kekerasan dalam peperangan. Berkaitan dengan tuduhan kekejaman Muhammad, Schuon menyatakan bahwa sesungguhnya yang harus disesalkan bukan kekejamannya, tetapi sikapnya yang keras, dan sikap ini tidak tertuju kepada musuh tetapi kepada pengkhianat-pengkhianat dari pihak yang mana pun juga. Kekerasan yang dilakukan Muhammad adalah partisipasinya pada Hukum Tuhan ((Frithjof Schuon, 1972: 89). Artinya, apa yang dilakukan Nabi Muhammad merupakan bentuk konsistensinya dalam menegakkan hukum Allah. Dan mereka yang diperlakukan dengan sikapnya yang keras adalah para pengkhianat, baik dari dalam maupun dari luar komunitas Islam.

Dalam pandangan Schuon, jika Islam menunjukkan dirinya sebagai sebuah bentuk kebenaran, keindahan dan kekuatan, maka Nabi Muhammad sendiri dinilai oleh Schuon merupakan perwujudan dari kedamaian, kemurahan hati dan kekuatan. Kebajikan dalam diri Muhammad ini dapat pula diuraikan dalam urutan kebalikannya sesuai dengan hirarki level-level resasi spiritualnya. Kekuatan adalah pengakuan terhadap kebenaran Ilahi, baik di dalam batin maupun di dalam dunia. Dari pengertian inilah disimpulkan perbedaan di antara dua macam perang suci yang lebih besar (*akbar*) [perang suci di dalam diri sendiri] dan perang suci yang lebih kecil (*ashghar*) [perang suci yang bersifat lahiriah]. Kemurahan hati mengimbangi aspek yang agresif dari kekuatan. Kemurahan hati dan kekuatan yang saling berkomplimentasi ini memuncak dalam kedamaian, yaitu kelepasan dari dunia dan ego, kefanaan di hadapan Allah, pengetahuan mengenai Allah dan persatuan dengan Allah (Frithjof Schuon, 1972: 91-92).

Meneladani apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad merupakan sebuah keharusan bagi seorang Muslim. Meneladaninya

tidak hanya sebatas berusaha semaksimal mungkin untuk meniru apa yang telah dilakukannya, tetapi juga memahami berbagai kemungkinan dampak dari proses meniru tersebut. Dengan meneladani Nabi Muhammad, setidaknya ada beberapa implikasi yang mendasar, yaitu kekuatan di dalam diri, kemurahan hati terhadap yang lain, dan kedamaian di dalam Tuhan dan melalui Tuhan (kedamaian melalui kesalehan dalam pengertiannya yang terdalam). Akibat lainnya; *pertama,* ketenangan hati di dalam hubungan kita dengan dunia. *Kedua,* kemuliaan hati di dalam kehidupan kita. *Ketiga,* kejujuran melalui dan di dalam Allah (Frithjof Schuon, 1972: 94-95).

Meneladani Nabi Muhammad tidak hanya dilihat oleh Schuon dalam konteks individu semata, tetapi juga dalam konteks yang lebih luas lagi. Dengan kekuatan yang dimiliki di dalam diri, seseorang akan memiliki landasan kokoh dalam berinteraksi dengan umat beragama lain. Interaksi sosial maupun interaksi teologis dan filosofis tidak akan menghilangkan keterikatannya dengan agama yang dipeluknya. Sebaliknya, justru semakin mengokohkan keimanannya.

Selain hal-hal tersebut, orang yang meneladani Nabi Muhammad juga akan memiliki ketenangan hati di dalam hubungan kita dengan dunia. Ketenangan hati ini tidak hanya termanifestasi dalam sikap hidup yang tidak terjebak pada pemenuhan kebutuhan hidup secara membabi buta, tetapi juga dalam manifestasi lain yang lebih luas, seperti tetap tenang menghadapi berbagai godaan dan kecenderungan untuk membangun permusuhan antarumat beragama demi tujuan-tujuan politis-pragmatis. Dengan ketenangan hati yang dimiliki, segala sesuatunya akan dilihat dan dipahami secara obyektif dan proporsional. Ketenangan hati ini pada gilirannya akan melahirkan

kemuliaan hati di dalam kehidupan kita. Semuanya itu dilakukan melalui dan di dalam Allah.

Schuon menilai Nabi Muhammad dengan segenap penghormatan dan kekagumannya. Bukti-bukti sejarah yang ada membuat Schuon menilai bahwa keberhasilan dan kebesaran figur Muhammad dapat dilihat dari tiga tolok ukur; luhurnya tujuan, sedikitnya sarana, dan banyaknya hasil yang dicapai. Tidak ada di dunia ini seorang tokoh yang sukses sebagaimana Nabi Muhammad dengan tiga tolok ukur tersebut. Orang yang paling termasyhur dalam zaman modern, paling tinggi hanya dapat menguasai pasukan tentara, hukum, dan kerajaan tertentu. Jika mereka memang berhasil mengembangkan sesuatu, mereka hanya mampu membangun sejumlah kekuatan material, yang sering sudah hancur duluan sebelum mereka meninggal. Muhammad menguasai pasukan tentara, hukum, kerajaan, bangsa, dinasti, jutaan orang sampai mencapai sepertiga dari seluruh penduduk dunia. Tetapi lebih dari itu, ia menguasai pikiran, keyakinan, dan jiwa. Berdasarkan sebuah kitab, yang setiap hurufnya telah menjadi hukum, ia membangun sebuah bangsa rohani yang merangkul berbagai bangsa dari semua bahasa dan ras. Karena ciri kaum Muslimin yang tidak dapat diingkari inilah, ia menekankan penolakan terhadap para dewa palsu dan melimpahkan cinta hanya kepada Tuhan yang immaterial (Frithjof Schuon, 1984: 177-178; Ismail F. Alatas, 2005: 23). Muhammad dalam keseluruhan dimensi hidupnya adalah sebuah Sunnah. Namun Schuon menekankan kepada pemaknaan dimensi esoteris dari Nabi Muhammad.

Menurut Al-Farabi dan Ibn Sina, seorang nabi adalah manusia yang dikaruniai akal yang melampaui kecerdasan manusia biasa. Kenabian bukan semata karunia Tuhan. Sebelum "calon rasul" diangkat sebagai rasul, mereka memang telah berpikir dengan

kecerdasan yang sangat tinggi dan berakhlak dengan akhlak yang sangat mulia. Menurut Al-Farabi dan Ibn Sina, sebelum memperoleh "akal kenabian", seorang calon rasul mesti melampaui tahap-tahap perkembangan yang dilewati oleh pikiran orang biasa. Ada 3 poin yang membedakan akan manusia dengan akal kenabian. [1] berbeda dengan manusia biasa, seorang nabi dianugerahi bakal intelektual yang sangat luar biasa. [2] berbeda dengan filsuf dan mistikus biasa, akal nabi tidak membutuhkan pengajar di luar dirinya sendiri (eksternal), tetapi berkembang dengan sendirinya dengan bantuan kekuatan Ilahi, termasuk dalam melewati tahap-tahap aktusasi yang dilalui oleh akal biasa. [3] pada akhir perkembangannya, akal kenabian mencapai kontak dengan Akal Aktif (Tuhan), yang darinya ia menerima fakultas spesifik kenabian (Fauz Noor, 2009: 130-131).

Menurut Ibn Sina, pengetahuan kreatif para nabi berada dalam fakultas jiwa yang mutlak bersifat akli dan menyerupai Akal Aktif secara eksternal (*Ruh al-Qudus*). Manusia selain nabi tentu tidak memiliki jenis pengetahuan ini, karena tidak memiliki pengetahuan psikis (kejiwaan) untuk bisa memperolehnya. Hal ini sungguh sulit untuk dipahami atau diterima kecuali kita harus mencoba memahaminya lewat pengalaman agama, yaitu menjalankan ritual ibadah dan kesalehan yang prima. Oleh karena itu, menurut Ibn Sina, wahyu kenabian adalah pengetahuan kreatif yang berlangsung secara tiba-tiba di mana akal kenabian *pada saat itu* adalah identik dengan Akal Aktif (*Ruh al-Qudus*, pembawa wahyu). Wahyu kenabian berlangsung dalam ranah intuisi yang tak disadari dan tak diusahakan, namun pada saat wahyu kenabian itu terjadi, *secara tiba-tiba* akal kenabian bekerja untuk menangkap wahyu tersebut dan *berusaha* untuk menangkap

dan mengomunikasikannya dalam simbol-simbol yang tepat (Fauz Noor, 2009: 133).

Karena intuisinya sangat tinggi, para nabi sanggup menangkap wahyu dengan kekuatan akalnya, yang memang *saat itu identik* dengan Akal Aktif. Hal ini terlihat jelas pada proses turunnya wahyu al-Qur'an yang *secara tiba-tiba* dalam situasi yang berbeda-beda juga. Ini menunjukkan bahwa pada situasi-situasi tersebut kondisi akal nabi identik dengan Akal Aktif, sehingga pada *saat itu* Nabi sanggup menangkap wahyu Tuhan (Fauz Noor, 2009: 133-134).

Pengakuan terhadap kenabian Muhammad dengan segenap keistimewaannya juga diakui oleh seorang ilmuan Barat, Philip K. Hitti. Menurut Hitti, Dalam rentang kehidupannya yang singkat, dan beranjak dari lingkungan yang tidak menjanjikan, Muhammad telah menginspirasikan terbentuknya sebuah bangsa yang tidak pernah bersatu sebelumnya, di sebuah negeri yang hingga saat itu hanyalah sebuah ungkapan geografis; membangun sebuah agama yang luas wilayahnya mengalahkan Kristen dan Yahudi, serta diikuti sejumlah besar umat manusia; meletakkan landasan bagi sebuah imperium yang dalam waktu singkat berhasil memperluas batas wilayahnya, dan membangun berbagai kota yang kelak menjadi pusat-pusat peradaban dunia. Meskipun tidak pernah dididik secara formal, Muhammad adalah pembawa kitab yang diyakini oleh seperdelapan penduduk bumi sebagai sumber ilmu pengetahuan, kebijakan dan teologi (Phipip K. Hitti, 2005: 252-253).

E. Nabi Penutup

Islam meyakini bahwa Nabi Muhammad Saw. merupakan nabi yang terakhir. Tidak ada lagi nabi sesudah Nabi Muhammad.

Menurut Nurcholish Madjid, Muhammad adalah "penutup" para Nabi. Untuk pengertian "penutup" itu al-Qur'an menggunakan istilah "khatam", yang secara harfiah berarti "cincin", yaitu cincin pengesah dokumen (*seal,* stempel), sebagaimana Nabi Muhammad sendiri juga memilikinya (antara lain beliau pergunakan mereka yang sahkan surat-surat yang beliau kirim ke para penguasa sekitar Jazirah Arabia saat itu). Jadi fungsi Nabi Muhammad Saw. terhadap para Nabi dan Rasul sebelum beliau ialah untuk memberi pengesahan kepada kebesaran, kitab-kitab suci, dan ajaran mereka. Hal ini tersimpul dari penjelasan tentang kedudukan al-Qur'an terhadap kitab-kitab suci yang lalu, yaitu sebagai pembenar (*mushaddiq*) dan penentu atau penguji (*muhaymin*), di samping sebagai pengoreksi (*furqan*) atas penyimpangan yang terjadi oleh para pengikut kitab-kitab itu.

Predikat Muhammad sebagai *khatam al-anbiya' wa al-mursalin,* penutup para Nabi dan Rasul, dengan kitab suci al-Qur'an di tangan beliau, juga sebagai pamungkas wahyu-wahyu Allah, manusia dipandang sudah mencapai tingkat kedewasaan rasional dan oleh karena itu wahyu tidak diturunkan lagi. Namun di balik itu, menurut Fazlur Rahman, umat manusia masih mengalami kebingungan moral dan karena moral mereka tidak dapat mengimbangi derap kemajuan sains dan teknologi yang perkembangannya begitu cepat dan mencakup berbagai bidang kehidupan, maka setiap orang, agar tercapai kedewasaan moral, selalu tergantung kepada perjuangannya yang terus menerus untuk mencari petunjuk dari kitab-kitab Allah—khususnya al-Qur'an—yang di dalamnya seluruh wahyu Allah sudah disempurnakan turunnya (Nurcholish Madjid, dalam Isep Abdul Malik & Hendrianto Attan (ed.), 2007: 36-37).

Posisi Nabi Muhammad sebagai nabi penutup memiliki banyak implikasi positif. Dengan posisi semacam itu maka berakhir kemungkinan terhadap adanya Nabi dan Kitab Suci serta agama sesudah Nabi Muhammad. Tugas manusia sekarang ini tinggal mengembangkan apa yang telah diwariskan oleh Nabi Muhammad Saw. Oleh karena itu, pengakuan kenabian yang muncul sesudah Nabi Muhammad memang seharusnya dipertanyakan (Madjid, dalam Isep Abdul Malik & Hendrianto Attan (ed.), 2007: 39). Dengan berakhirnya kemungkinan ada Nabi dan Kitab Suci serta agama sesudah Nabi Muhammad, al-Qur'an dan agama Islam, maka manusia tinggal harus mengembangkan apa yang telah diwariskan itu, dalam semangat persamaan hak dan kewajiban, dan dengan penuh rasa tanggung jawab pribadi kepada Allah di akhirat. Dengan begitu manusia terbebas dari keharusan tunduk tidak semestinya kepada sesamanya, dan terbebas pula dari godaan *cultic* dan mitologi. Maka konsep Nabi Muhammad sebagai penutup segala Nabi terkait erat dengan semangat ajaran Tauhid (Nurcholish Madjid, 1984: 20).

Muhammad sebagai penutup para nabi adalah salah satu keyakinan pokok dalam agama Islam. Proposisi bahwa Muhammad adalah Nabi yang terakhir didukung oleh kenyataan bahwa sebelum Islam tidak ada gerakan religius yang bersifat global—memang ada penyiar-penyiar agama tetapi di antara mereka tidak ada yang *berhasil.* Tetapi, keyakinan bahwa Muhammad adalah Rasul Allah yang terakhir ini jelas sek merupakan sebuah tanggung jawab yang berat terhadap orang-orang yang mengaku sebagai Muslim. Pengakuan ini lebih menitikberatkan kewajiban daripada keistimewaan seperti anggapan kaum muslimin (Fazlur Rahman, 1996: 139).

Muhammad adalah Nabi penyempurna. Muhammad adalah nabi penyempurna. Pengertian "sempurna" bukan berarti nabi-nabi sebelumnya tidak sempurna. Setiap risalah yang dibawa oleh seorang nabi adalah sempurna. Sempurna untuk zamannya (Fauz Noor, 2009: 94). Secara lebih tegas, Fazlur Rahman menyatakan bahwa kenabian dan wahyu Tuhan adalah berdasarkan kasih sayang Tuhan dan ketidakdewasaan manusia di dalam persepsi dan motivasi etiknya. Para nabi adalah manusia-manusia luar biasa yang—karena kepekaan mereka, ketabahan mereka, karena wahyu Tuhan yang mereka terima serta kemudian mereka sampaikan kepada manusia dengan ulet tanpa mengenal takut—dapat mengalihkan hati nurani umat manusia dari ketenangan tradisional dan tensi hipomoral ke dalam suatu kedewasaan, sehingga mereka dapat menyaksikan Tuhan sebagai Tuhan dan setan sebagai setan (Fazlur Rahman, 1996: 117).

Pengertian "sempurna"dalam risalah Nabi Muhammad adalah sempurnanya risalah suci *Ilahi*; tak akan ada lagi risalah suci yang akan diturunkan untuk umat manusia. Risalah Muhammad bukan risalah yang keras seperti risalah Musa, juga bukan risalah lembek yang mengajarkan "apabila engkau di tampar pipi kiri maka engkau mesti memberikan pipi kanan" seperti risalah Isa (Fauz Noor, 2009: 94-95).

Bagi 'Umar bin Khattab, kebesaran Muhammad bukanlah semata-mata karena kepribadiannya, tetapi lebih-lebih karena kenyataan bahwa Muhammad telah ditunjuk oleh Tuhan untuk menerima wahyu-Nya (Nurcholish Madjid, 1984: 3). Pengakuan 'Umar ini menegaskan bukti teologis akan posisi Nabi Muhammad sebagai nabi penutup. Artinya, setelah Nabi Muhammad tidak ada lagi nabi dan rasul yang diutus oleh Allah Swt. Mereka yang

mengaku sebagai nabi dan rasul sesudah Muhammad adalah para nabi palsu yang harus ditolak pengakuannya.

Para sahabat meyakini kenabian Muhammad karena dua alasan mendasar: *pertama,* mereka beriman karena apa yang dibawa Muhammad, yakni al-Qur'an, adalah sesuatu yang agung. *Kedua,* para sahabat beriman karena keluhuran budi pekerti Muhammad (Fauz Noor, 2009: 79-80).

Abdul Radhi Muhammad Abdul Mohsen telah melakukan penelitian serius selama sepuluh tahun untuk membuktikan kenabian Muhammad. Dari hasil penelitiannya, Abdul Mohsen membeberkan beberapa bukti yang mengokohkan kenabian Muhammad. Menurut Abdul Mohsen, kitab suci al-Qur'an adalah bukti terbesar, terkuat dan tanda paling khas untuk empat alasan yang tidak pernah muncul secara bersamaan dalam suatu mukjizat atau bukti kenabian lain dalam sejarah agama dan kemanusiaan. Keempat hal tersebut adalah; *pertama,* al-Qur'an terdiri dari wahyu yang dinyatakan dan bukti kenabian yang menakjubkan. Al-Qur'an adalah wahyu yang diakui dan sekaligus sebagai mukjizat itu sendiri yang tidak membutuhkan bukti lain dari wahyu seperti mukjizat-mukjizat lain. *Kedua,* mukjizat-mukjizat para nabi sebelumnya mengalahkan jenis-jenis kepandaian tertentu, seperti kepandaian para tukang sihir pada periode Musa dan kepandaian para tabib pada periode Isa. Tetapi Kitab Suci al-Qur'an melebihi seluruh umat. *Ketiga,* mukjizat diturunkan kepada masing-masing masyarakat sesuai dengan kapasitas pemahamannya. Al-Qur;an diturunkan kepada masyarakat paling fasih yang menghasilkan karya sastra luar biasa. *Keempat,* mukjizat al-Qur'an adalah abadi dan cocok untuk menyebar ke seluruh dunia. Itulah sebabnya mukjizat itu menjadi sebuah bukti yang kuat dan lebih benar (Abdul Radhi Muhammad Abdul Mohsen, 2004: 126-128).

Klaim kenabian secara sosiologis sangat mungkin akan terus terjadi di berbagai tempat. Berbagai faktor, baik psikologis, sosiologis, spiritual maupun ekonomis, dapat menjadi pemicu bagi munculnya klaim semacam itu. Namun demikian, secara teologis, pintu sudah tertutup bagi klaim kenabian.

Dalam ajaran Islam secara tegas dinyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. adalah nabi dan rasul yang terakhir. Implikasi dari ajaran ini adalah penolakan terhadap siapapun juga yang mengaku sebagai Nabi setelah wafatnya Nabi Muhammad. Selain itu, bukti-bukti teologis, historis dan sosiologis telah secara tegas menunjukkan terhadap kebenaran kenabian dan kerasulan Muhammad Saw. Oleh karena itu, fenomena 'Nabi Palsu' yang selalu saja bermunculan sesungguhnya menjadi tantangan bagi umat Islam untuk mereformulasi ajaran agamanya secara lebih intensif agar berbagai bentuk ekspresi keagamaan yang menyimpang, seperti klaim kenabian, dapat diminimalisir.

BAB VIII

DISKURSUS TEOLOGI

A. Pendahuluan

Ilmu kalam merupakan ilmu yang membahas ajaran-ajaran dasar dari agama Islam. Ilmu ini menempati posisi yang cukup strategis dalam khazanah keislaman. Dengan mempelajari ilmu kalam dapat diketahui mengenai seluk beluk ajaran Islam. Selain itu, mempelajari ilmu kalam juga akan memberi seseorang keyakinan yang didasarkan kepada landasan yang kokoh.

Ilmu ini dinamakan dengan ilmu kalam sebab masalah yang dikaji adalah masalah-masalah "Kalam Allah". Dalam sejarah Islam, masalah Kalam Allah menjadi topik perdebatan yang cukup serius. Perdebatan tersebut terkait dengan keberadaannya, yakni apakah Kalam Allah itu baru ataukah *qadim* (Harun Nasution, 1986: ix).

Ahmad Hanafi menyebutkan tiga hal yang menjadi landasan mengapa ilmu ini disebut sebagai ilmu kalam. *Pertama*, persoalan-persoalan terpenting yang menjadi pembicaraan pada abad-abad permulaan hijriah adalah tentang firman Allah dan non-azalinya al-Qur'an. *Kedua*, dasar ilmu kalam adalah dalil-dalil pikiran.

Pengaruh dalil-dalil tersebut nampak jelas dalam pembicaraan *mutakallimin*. Mereka jarang kembali kepada dalil-dalil *naql*, kecuali sesudah menetapkan benarnya persoalan terlebih dahulu. *Ketiga,* karena cara pembuktian kepercayaan-kepercayaan agama menyerupai logika dan filsafat, maka pembuktian dalam soal-soal agama dinamakan dengan ilmu kalam sebagai ikhtiar untuk membedakan dengan pembuktian logika dan filsafat (Ahmad Hanafi, 1986: 4).

Menurut Arnold J. Toynbee, dalam konteks pemikiran Islam, ilmu kalam termasuk bagian dari proses pengalaman Islam yang mengr dalam bangunan peradaban Islam pada umumnya. Sebagai bagian dari peradaban dan pemikiran Islam, ilmu kalam merupakan bagian yang erat dari sebuah rangkaian sejarah (Ziauddin Sardar, 1987: 68).

Dalam dinamika dan perkembangannya, periodisasi ilmu kalam dapat dibagi menjadi tiga bagian (Harun Nasution, 1986: 12-14). *Pertama*, periode klasik yang berlangsung antara tahun 650 M sampai dengan 1250 M. Masa yang merupakan masa keemasan ini dibagi lagi ke dalam fase ekspansi, integrasi dan puncak kemajuan. Masa ini ditandai dengan semakin meluasnya wilayah Islam, mulai Afrika Utara sampai ke Spanyol di Barat, dan dari Persia hingga India di Timur. Pada masa ini, Islam berkembang dengan baik. ilmu pengetahuan sedang berada di puncaknya. Zaman inilah yang menghasilkan ahli hukum besar, seperti; Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ibn Hanbal, para ahli dalam bidang teologi seperti; Imam Al-Asy'ari, Imam Al-Maturidi, Wasil bin Atha', Abu Al-Huzail, dan Al-Juba'i, para ahli di bidang filsafat, seperti; Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina dan Ibn Ibn Miskawaih.

Setelah fase kejayaan ini, dunia Islam mulai memasuki babak baru; fase disintegrasi. Hal ini ditandai dengan mulai terjadinya perpecahan keutuhan ummat Islam, kekuasaan khalifah menurun, dan khalifah sebagai simbol kesatuan ummat Islam mulai menghilang. Awal dari fase ini adalah ketika Baghdad dapat dirampas dan dihancurkan oleh Hulagu pada tahun 1258 M.

Periode pertengahan terjadi antara tahun 1250 M sampai dengan 1800 M dibagi lagi ke dalam dua fase, yaitu kemunduran dan fase "tiga kerajaan besar". Fase kemunduran yang terjadi antara tahun 1250 M sampai dengan 1500 M ditandai dengan semakin meningkatnya disintegrasi dan desentralisasi. Perbedaan antara Sunni dan Syi'i, dan juga berbagai perbedaan lainnya, semakin terlihat di mana-mana. Kondisi ini diperparah dengan berkembangnya doktrin tertutupnya pintu ijtihad. Kehidupan ummat Islam semakin terpuruk. Di Spanyol, ummat Islam betul-betul berada dalam kondisi terjepit. Kekalahan yang dialami pemerintahan Islam menyebabkan kepada mereka harus memilih dua opsi; masuk Kristen atau keluar dari wilayah Spanyol.

Pada fase "tiga kerajaan besar" (1500-1800 M), yang dimulai dengan zaman "kemajuan" (1500-1700 M) dan zaman kemunduran (1700-1800 M). Tiga kerajaan besar itu adalah Kerajaan Utsmani (*Ottoman Empire*) di Turki, Kerajaan Safawi di Persia dan Kerajaan Mughal di India. Kemajuan tiga kerajaan itu pada umumnya terlihat terutama dalam bentuk literatur dan arsitek, sebagaimana tampak pada masjid-masjid dan gedung-gedung indah yang didirikan pada zaman ini. Bentuk literatur dan arsitek tersebut masih dapat dilihat di Istanbul, di Tibriz, serta kota-kota lain di Iran dan di New Delhi. Masa kemunduran nya ditandai oleh kejatuhan Kerajaan Utsmani di Eropa, Kerajaan Safawi dihancurkan oleh suku bangsa Afghan, dan kekuasaan

Kearajaan Mughal diperkecil oleh Raja-Raja India. Akhirnya, kejatuhan umat Islam memuncak ketika Napoleon pada tahun 1798 M menduduki Mesir, sebagai salah satu pusat Islam yang terpenting.

Periode modern (1800-sekarang) merupakan periode yang disebut-sebut sebagai periode kebangkitan umat Islam. Walaupun kebangkitan ini sendiri masih sebatas spirit dan idealitas, tetapi berbagai usaha untuk bangkit telah dilakukan. Termasuk pemikiran-pemikiran kritis-konstruktif dalam bidang teologi.

B. Perspektif Sejarah

Kaum muslim pada periode awal, yang biasa dikenal sebagai golongan salaf, tidak banyak berdiskusi dan memperdebatkan dimensi teologis. Mereka menerima dimensi ini dengan penuh keyakinan, tanpa memberikan komentar, atau interpretasi lebih jauh. Bisa jadi, hal tersebut disebabkan karena aspek keimanan telah tertanam sedemikian kokoh dalam hati kaum sahabat.

Kondisi ini sedikit demi sedikit berubah dan bergeser seiring dinamika kehidupan sosial politik (Harun Nasution, 1986: 1). Perbedaan sikap dan pandangan politik kemudian berkembang menjadi perdebatan dalam wilayah yang teridentifikasi sebagai wilayah teologis. Diskusi dan perdebatan kemudian lebih ke masalah pelaku dosa besar, determinisme dan *free will*, imamah dan khilafah. Di sinilah masa terjadinya *al-fitnah al-kubra*, yang kemudian membawa kepada perpecahan umat Islam.

Perpecahan ini sebetulnya bermula dari tragedi politik, yaitu dari pertikaian antara kelompok bin Abi Thb dengan Mu'awiyah bin Abi Sofyan yang diakhiri dengan *tahkim* di Baitul Jandal. Sebagian anggota pasukan yang tidak menyetujui *tahkim* memisahkan dan membentuk kelompok, yang kemudian

lebih dikenal sebagai kelompok Khawarij. Dari sini jelas, bahwa persoalan politik kemudian melebar menjadi persoalan teologis, ketika Khawarij menyatakan bahwa semua pihak yang terlibat dalam *tahkim* -, Mu'awiyah, Abu Musa al-Asy'ari, dan Amr ibn Ash- sebagai kafir, karena tidak memberikan hukum berdasarkan kepada hukum Allah, yang aturan normatifnya ada dalam QS. al-Maidah: 44. Dari ayat inilah kemudian kaum Khawarij mengambil semboyan yang cukup terkenal; *la hukma illa lillah* (Nurcholish Madjid, 1992: 206).

Sejak saat itulah, ilmu kalam terus mengalami dinamika dan perkembangan. Sebagai ilmu yang membahas tentang dasar-dasar agama, ilmu kalam menempati posisi penting dalah khazanah kehidupan keagamaan ummat Islam.

C. Struktur

Rancang bangun atau struktur suatu ilmu dapat diibaratkan layaknya kerangka bagi tubuh manusia. Ikhtiar untuk memahami terhadap struktur sebuah ilmu, termasuk ilmu kalam, mempunyai beragam manfaat. Salah satunya adalah mempermudah pemahaman. Selain itu, pemahaman terhadap struktur ini juga memiliki pengaruh terhadap operasionsasinya. Apakah sebuah teologi hanya berkaitan dengan persoalan ketuhanan *an sich*, ataukah memiliki kepedulian dan kemampuan implementatif dengan persoalan kemanusiaan, dipengaruh oleh struktur ini.

Struktur yang utama dalam ilmu kalam adalah aspek ketuhanan (teosentris). Pembahasan-pembahasan di dalam ilmu kalam berkaitan dengan pembuktian terhadap adanya Tuhan, yang tujuannya adalah tumbuhnya keyakinan dalam hati manusia terhadap adanya Tuhan. Hal ini sejalan dengan keberadaan ilmu kalam yang memberikan penjelasan dalam masalah akidah

terhadap pokok-pokok keyakinan yang benar menurut ajaran agama Islam. Sebab, pada hakikatnya ilmu kalam ilmu tentang akidah. Sedangkan akidah adalah hal-hal yang mengikat hati dan nurani (Machasin, 1999).

Tumbuhnya keimanan dalam diri seorang hamba terkait erat dengan pemahaman dan keyakinan seseorang dengan Allah. Oleh karena itu, aspek keimanan tumbuh dari adanya hubungan seorang hamba dengan Allah Swt. Seorang hamba yang memiliki iman yang kuat akan menjalankan hidupnya dengan mendasarkan diri kepada ajaran Allah.

Persoalannya, ajaran Allah yang termaktub dalam al-Qur'an membutuhkan penafsiran untuk mengimplementasikannya. Sebab, ajaran Allah dalam al-Qur'an bersifat global. Sehingga, untuk mempraktekkannya dibutuhkan upaya pemahaman lewat proses penafsiran. Proses penafsiran membuka peluang yang cukup besar bagi timbulnya perbedaan.

Perbedaan merupakan realitas historis yang tidak mungkin dihindari. Dari perbedaan dapat lahir kekayaan dan khazanah hidup yang luar biasa. Tetapi, dari perbedaan pula dapat lahir bencana dan petaka. Konteks kelahiran ilmu kalam justru muncul dari konflik dan pertentangan yang berkepanjangan. Khawarij misalnya, menilai para pelaku *tahkim* sebagai pelaku dosa besar yang berarti telah kafir. Orang kafir, dalam pandangan mereka, boleh untuk dibunuh (Nasution, 1986: 14).

Ketika kaum muslimin memasuki negeri-negeri lain, seperti Persia, Syam, Mesir dan sebagainya, terjadi konfrontasi antara teologi Islam dengan teologi Yahudi, Kristen, Zoroaster, ajaran Yunani dan Hellenisme. Untuk menghadapi konfrontasi tersebut, kaum muslimin mau tidak mau harus menyelami dan mengetahui

pendapat-pendapat serta argumentasi yang digunakan oleh para lawan-lawan tersebut. Oleh karena itu, bukan hal yang aneh jika kaum muslimin mau tidak mau harus menggunakan filsafat untuk menghadapinya (Ahmad Hanafi, 1986: 11). Kelompok yang pertama kali berhadapan dengan pemikiran-pemikiran filsafat Kristen adalah kelompok Muktazilah (Ahmad Azhar Basyir, 1993: 29).

Bersamaan dengan itu, di dunia Islam telah terjadi arus besar penerjemahan filsafat Yunani dari bahasa Persia, Yunani dan India ke dalam Bahasa Arab. Hal ini semakin kuat seiring berdirinya *Bait al-Hikmah* yang dipelopori Khalifah al-Makmun (Nouruzzaman Shiddiqi, 1986: 13). Dengan diterjemahkannya buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan tersebut, Muktazilah terpengaruh oleh pemahaman rasio atau akal yang mempunyai kedudukan tinggi dalam kebudayaan. Pemakaian dan kepercayaan kepada rasio dibawa oleh kaum Muktazilah ke dalam lapangan kalam. Dengan demikian, kalam Muktazilah mengambil corak kalam liberal (Harun Nasution, 1986: 8).

Walaupun bercorak liberal, orientasi teosentrisnya sangat kuat. Hal ini terjadi karena rasionalisme tersebut diletakkan dalam kerangka memahami dan mencari landasan keimanan terhadap Allah Swt. Kalau kita cermati dari lima ajaran dasarnya (*al-ushul al-khamsah*), semuanya berhubungan dan bercorak teosentris. Pertama, *al-tauhid* atau ke-Maha Esa-an Tuhan. Tuhan dalam faham Muktazilah akan betul-betul Maha Esa hanya kalau Tuhan merupakan suatu dzat yang unik, tidak ada yang serupa dengan Dia.

Ajaran kedua adalah *al-'adl* yang memiliki hubungan dengan *al-tauhid*. Kalau dengan *al-tauhid* kaum Muktazilah ingin mensucikan diri Tuhan dari persamaan dengan makhluk, maka

dengan *al-'adl* mereka ingin mensucikan perbuatan Tuhan dari perbuatan makhluk. Hanya Tuhanlah yang berbuat adil. Tuhan tidak bisa berbuat dzalim. Dengan kata lain, kalau *al-tauhid* membahas tentang keunikan diri Tuhan, *al-'adl* membahas tentang keunikan perbuatan Tuhan.

Ajaran yang ketiga adalah janji dan ancaman (*al-wa'd wa al-wa'id*) yang merupakan lanjutan dari ajaran dasar di atas. Tuhan tidak akan disebut adil jika tidak memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan jika tidak menghukum kepada orang yang berbuat buruk. Keadilan menghendaki supaya orang yang salah dihukum dan orang yang berbuat baik diberi upah, sebagaimana dijanjikan Tuhan.

Ajaran keempat adalah *al-manzilatu bain al-manzilatain,* yaitu posisi menengah bagi orang yang berbuat dosa besar. Doktrin ini juga memiliki kaitan yang erat keadilan Tuhan. Pembuat dosa besar dinilai Muktazilah bukan sebagai kafir, sebab ia masih percaya kepada Tuhan dan Nabi Muhammad. Tetapi juga bukan seorang mukmin, karena telah melakukan dosa besar. Oleh karena itu, ia tidak dapat masuk sorga. Namun karena juga bukan orang kafir, mestinya juga tidak masuk neraka. Mestinya ia diletakkan diantara sorga dan neraka. Namun karena di akherat tidak ada tempat selain keduanya, sesuai dengan konsep iman Muktazilah, maka pelaku dosa besar masuk ke neraka lebih dahulu dengan siksaan yang lebih ringan daripada dosanya orang kafir.

Ajaran dasar yang kelima adalah perintah berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat. Doktrin ini sebenarnya juga dimiliki oleh ran teologi Islam lainnya, walaupun bagi aliran lain, ajaran ini tidak masuk kategori doktrin. Satu hal esensial yang membedakan adalah pada tataran implementasinya (Harun Nasution, 1986: 52).

Walaupun tidak memberikan porsi yang besar terhadap rasio, orientasi teologis Asy'ariyah ternyata juga cukup kuat. Sebagai penentang Muktazilah, pemikiran kalam Asy'ari berlawanan secara diametral dengan Muktazilah. Misalnya, bagi Muktazilah, Allah tidak memiliki sifat, sementara bagi Asy'ari, Allah justru bersifat (Harun Nasution, 1986: 69). Namun demikian, teosentris yang melekat kuat dalam aliran Muktazilah, Asy'ariyah, dan juga aliran-aliran teologi yang lainnya sejalan dengan eksistensi ilmu kalam itu sendiri sebagai rumusan sistematis manusia tentang persoalan-persoalan ketuhanan (M. Amin Abdullah, 1999: 121).

Struktur kedua dalam konstruksi ilmu kalam adalah relasi antara seorang hamba dengan Tuhannya. Pada dasarnya, setiap ran teologi membahas tentang relasi ini. Hanya bagaimana porsinya, antara satu aliran dengan aliran lain tidaklah sama. Dalam relasi ini, manusia memiliki kewajiban kepada Tuhan. Untuk mengetahui tentang Tuhan dan kewajiban manusia terhadap Tuhan, ada dua hal yang bisa dipergunakan, yaitu akal dan wahyu. Akal sebagai daya berfikir yang ada dalam diri manusia berusaha kerasuntuk bisa sampai kepada diri Tuhan. Sedangkan wahyu sebagai pengkhabaran dari alam metafisika turun kepada manusia dengan keterangan-keterangan tentang Tuhan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan (Harun Nasution, 1986: 79). Besar kecilnya porsi akal mempunyai implikasi yang sangat luas terhadap kehidupan umat Islam secara keseluruhan.

Dominasi teologi Asy'ariyah dalam dunia Islam sering dituding sebagai faktor penghambat kemajuan umat Islam. Hal ini disebabkan dalam konstruksi ini, porsi peranan manusia dihadapan Tuhan sangat lemah, sehingga manusia tidak mempunyai kebebasan yang luas dalam berinisiatif dan berkreasi. Dominasi dalam teologi ini justru besarnya kepasrahan kepada Tuhan.

Implikasinya, umat menjadi pasif dan tidak banyak berkreasi. Oleh karena itu, merupakan sesuatu yang tidak terlalu berlebihan jika ada pernyataan, "Bangsa yang akidahnya tidak maju akan lamban dalam gerak dakwahnya, dan kurang responsif terhadap kedzman penguasa" (A. Mustain Syafi'i, 1999). Pernyataan ini tidak secara eksplisif menunjukkan terhadap teologi tertentu, tetapi dilihat dari jejak sejarah, sangat mungkin pernyataan ini mengarah kepada teologi Asy'ariyah.

Eksistensi teologi sebagai bagian dari dinamika dan sejarah umat Islam hingga sekarang, dan juga ke depan, terus menerus tumbuh dan berkembang. Salah satu kecenderungan yang kini berkembang adalah kritik dan "pembacaan" dengan perspektif baru terhadap teologi. Maka, bermunculanlah beberapa pemikir dan juga konsepsi teologi baru yang menarik untuk dikaji. Beberapa nama yang dapat disebut adalah Hassan Hanafi, Asghar Engineer, Farid Essack, Kuntowijoyo, Moeslim Abdurrahman, hingga Syariati.

Salah satu formulasi "pembacaan" yang baru adalah kritisisme terhadap khazanah teologi mapan yang telah menghiasi sejarah Islam. Selama ini, umat Islam "terjebak" dalam pengkotak-kotakan ran teologi. Dalam kerangka ini, pola yang berkembang adalah pola noramtif. Dalam pola normatif, karakteristik yang utama lebih pada pemahaman teks yang didasarkan kepada norma-norma atau aturan yang telah mapan sebagaimana yang telah terjadi dan telah berlaku dalam sejarah. Konsekuensinya, pemaknaannya adalah berdasarkan norma yang dibentuk oleh aliran tersebut serta menggunakan konstituen-konstituen yang melekat pada aliran yang dimaksud. Dengan demikian, jika seseorang disebut sebagai Muktazilah, maka harus dimaknai sebagai orang yang secara institusional menganut paham Muktazilah. Pola keberagamaannya

pun selaras dengan koridor Muktazilah, dimana akal lebih didahulukan daripada teks al-Qur'an dan sunnah Nabi Saw.

Pembacaan semacam ini akan menghasilkan model pemahaman keberagamaan yang kaku, rigid, dan mengikat. Fenomena keberagamaan kita saat ini, sebagaimana dikatakan oleh Abd. A'la, lebih didominasi oleh pemahaman model seperti ini. Implikasi dari model keberagamaan semacam ini adalah nilai-nilai substansial agama yang bernuansa inklusif, moderat, toleran dan yang searti dengan nilai-nilai itu tidak pernah ditangkap dan diimplementasikan secara utuh. Sebaliknya, klaim kebenaran sepihak yang meniadakan kebenaran, bahkan keberadaan kelompok lain kian mengental pada sebagian kelompok. Konsekuensinya terjadi penindasan atas satu kelompok terhadap kelompok yang lain, maraknya kekerasan, menyebarnya kerusuhan dan tindakan-tindakan lain yang biadab dan dehumanistik (Abd. A'la, 2002: xiii).

Pembacaan yang lain adalah model pembacaan historis. Pembacaan historis merupakan model pembacaan yang disesuaikan dengan konteks perkembangan masa dan loktas. Model ini memungkinkan lahirnya pemaknaan yang lebih fleksibel dan tidak komunal. Dengan melihat karakteristik dan corak pemahamannya, kita dapat mengembangkan model kehidupan yang lebih toleran, inklusif dan tidak menindas.

Usaha dekonstruksi teologi yang lebih sistematis ditawarkan oleh Mohammad Arkoun, yang kemudian dielaborasi secara menarik oleh Machasin. Langkah awal yang mesti dilakukan adalah pembongkaran sikap yang memandang warisan ajaran agama sebagai sesuatu yang sakral, tidak boleh diganggu gugat.

Masyarakat penafsir, ketika membuat sejarah duniawi melakukan penafsiran terhadap teks kitab suci. Kitab suci ini merupakan reduksi (dengan tindakan penulisan) dari wacana keagamaan yang disampaikan secara lisan. Wacana atau titah keagamaan ini merupakan reduksi pula dari Kalam Ilahi, yang menurut al-Qur'an tidak dapat ditulis walaupun air delapan lautan dipakai sebagai tintanya dan seluruh pepohonan dijadikan pena. Akan tetapi, sejarah duniawi yang dibuat itu kemudian dianggap atau bahkan diyakini sebagai sejarah penyelamat manusia. Penyelamatan ini bersifat Ilahi (Machasin, 2003: 78-81).

Konstruksi yang ketiga adalah penalaran. Masing-masing aliran dalam ilmu kalam mempunyai metode penalaran sebagai basis epistemologis bagi ran kalam yang dikembangkannya. Pada awal masa perkembangannya, ilmu kalam banyak dipengaruhi oleh logika dan filsafat Yunani, terutama logika Aristoteles. Walaupun dalam perkembangannya, logika Aristoteles juga banyak ditentang oleh Mutakallimin. Namun demikian, penentangan demi penentangan tidak serta merta menghilangkan begitu saja terhadap pengaruh logika Aristoteles, sebab pengaruhnya yang telah sedemikian kuat (Ahmad Amien, 1975: 12).

Kondisi kalam yang semacam ini mempunyai tiga konsekwensi teologis terhadap seluruh bangunan pemikiran dalam Islam. *Pertama,* muncul dari fakta bahwa teologi adalah disiplin ilmiah, yang bekerja dengan konsep-konsep rasional dan menggunakan instrumen ilmiah, yaitu logika dan filsafat. *Kedua,* rasionsasi pemikiran dalam persoalan-persoalan keagamaan. *Ketiga,* perumusan sistem kalam dibantu oleh logika Aristoteles, sebab ia dibangun di atas disiplin ilmiah (Riset Redaksi *Jurnal Gerbang,* 1999).

Deskripsi ini memberikan pengertian tentang kenyataan betapa kalam Islam tidak didasarkan semata-mata kepada aspek rasionalitas semata-mata, atau didasarkan kepada aspek wahyu semata. Ilmu kalam dibangun di atas kedua landasan tersebut. Proporsi landasan penalaran antara satu aliran kalam dengan aliran yang lainnya memang tidak sama. Betapapun sebuah aliran sangat tekstualis dan menafikan rasionalitas, tetapi saja di dalamnya ada dimensi penalarannya.

Dalam justifikasi secara rasional, digunakan berbagai macam metode. Di dalam ilmu kalam, qiyas merupakan metode penalaran yang valid yang dikukuhkan oleh Imam al-Asy'ari sebagai argumen ontologis tentang masalah ketuhanan. Apa yang dilakukan al-Asy'ari sebenarnya merupakan kelanjutan dari apa yang dirintis Muktazilah. Di tangan Muktazilah persoalan-persoalan kalam terkait erat dengan metode yang berlaku dalam bahas seperti qiyas. Sehingga yang muncul kemudian adalah basis-basis pendasaran epistemologis, yaitu al-Qur'an, 'aql (akal) dan ijma' (Muhammad Abed al-Jabiri, 2000: 13).

Kritik dan reformulasi ilmu kalam terus berlangsung dari masa ke masa. Kritik yang ada kebanyakan merupakan gugatan terhadap lemah, atau bahkan mandulnya peran transformasi yang dapat diperankan oleh teologi. Dengan adanya kritik secara terus-menerus ini diharapkan akan ditemukan formulasi teologi yang lebih membumi dan selaras dengan kebutuhan manusia.

Teologi yang berkembang selama ini kebanyakan bersifat defensif yang membuat para penganut agama terjebak ke dalam klaim kebenaran sepihak. Mereka menganggap diri dan kelompok mereka yang paling benar dan baik, sedangkan orang dan kelompok lain salah, bid'ah dan sesat. Pada saat yang sama, mereka melakukan kekerasan terhadap orang dan kelompok lain

dengan menggunakan dalil-dalil agama. Agama yang sebenarnya diturunkan untuk menciptakan kesejukan, direduksi menjadi berwajah angker dan menyeramkan. Pada sisi itu, "agama" nyaris identik dengan alat legitimasi untuk melakukan kekerasan atau bahkan pembunuhan terhadap orang, kelompok agama atau ran lain.

Berangkat dari kenyataan semacam itu, kita sesungguhnya memerlukan teologi kontekstual yang betul-betul membumi. Dalam perspektif Islam, sebagaimana dinyatakan Fazlur Rahman (1982: 155), teologi sebagai *intellectual endeavor* harus mampu memberikan ungkapan yang koheren dan keyakinan terhadap (dan sesuai dengan) (keseluruhan) apa yang terdapat dalam al-Qur'an, sehingga orang beriman atau cenderung beriman dapat menyetujuinya dengan pikiran dan hatinya serta menjadikannya *world view* yang dibuat tempat berlabuh bagi mental dan spiritual.

Teologi dituntut untuk menjadi upaya pemahaman umat manusia terhadap ajaran dasar agama mereka masing-masing dan menangkap nilai-nilai substantif dengan mengaitkannya dengan konteks kekinian. Upaya itu dikembangkan sebagai landasan yang kukuh bagi keseluruhan sikap dan perilaku mereka. Dengan demikian, kita memerlukan suatu reformulasi dan pengembangan lebih jauh dari teologi yang berkembang saat ini. Sebagai prinsip dasar, teologi tentunya harus dapat memberikan keteduhan iman bagi pemeluknya. Namun, pada saat yang sama, teologi mampu memberikan gambaran tentang nilai-nilai kesamaan dan perbedaan pada tiap-tiap agama, sekaligus meletakkan kesamaan dan perbedaan itu sebagai landasan untuk melakukan kerja sama di antara semua para penganut agama tanpa harus kehilangan identitas dan jati diri masing-masing. Pengembangan kerja sama tersebut diarahkan kepada pembebasan umat manusia dari segala

nilai, sikap dan perbuatan yang dehumanistik serta menggantikan dengan nilai-nilai yang mencerminkan sifat-sifat Tuhan Yang Mahakasih, adil dan penuh rahmat.

Pengembangan teologi tersebut meniscayakan rekonstruksi pendidikan agama di berbagai tingkatan dan kebijakan implementasinya yang harus diletakkan pada tahapan-tahapan yang jelas serta orientasi ke depan yang akurat. Melalui rekonstruksi yang menyeluruh itu, teologi diharapkan memberikan keimanan yang kukuh pada umat, sekaligus kesejukan dan kedamaian kepada seluruh umat manusia. Pada gilirannya, manusia tidak lagi menjadi budak-budak sains dan teknologi, di mana tanpa pijakan etika-moral dan nilai agama yang substansial hasil peradaban manusia justru menjadi bumerang yang mengantarkan mereka kepada jurang kehancuran (Abd. A'la, 2002: 140-142).

Rekonstruksi teologi penting dilakukan sebab dengan rekonstruksi teologi diharapkan nilai dan ajaran agama akan lebih membumi, dan pada saat yang sama—karena nilai-nilai *perennial* yang dikandungnya—memberikan peluang untuk pengembangan dialog yang lebih intens di antara penganut agama yang berbeda-beda.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

A. Malik Fadjar. *Visi Pembaruan Pendidikan Islam*. Jakarta: LP3NI, 1998.

_____, "Sintesa antara Perguruan Tinggi dan Pesantren", dalam Nurcholis Madjid. *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

A. Yogaswara dan Maulana Ahmad Jalidu. *Aliran Sesat dan Nabi-nabi Palsu, Riwayat Aliran Sesat dan Para Nabi Palsu di Indonesia*. Yogyakarta: Narasi, 2008.

Abd. A'la. *Melampaui Dialog Agama*. Jakarta: Gramedia, 2002.

_____. *Pembaruan Pesantren.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006.

Abdul Radhi Muhammad Abdul Mohsen. *Kenabian Muhammad, Mengulas Fakta Membunuh Jalan kebohongan,* terj. Akmal B. Arrasuli. Jakarta: Sahara Publishers, 2004.

Abdul Wahhab Khallaf. *'Ilm Ushul al-Fikih*,. Jakarta: Majlis al-A'la al-Indonesi li al-Da'wah al-Islamiyah, 1972.

Abdulaziz Sachedina. *Beda Tapi Setara, Pandangan Islam tentang Non-Islam*, terj. Satrio Wahono, Cet. II. Jakarta: Serambi, 2004.

Abdurrahman Wahid. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.

Abul A'la al-Maududi, dkk. *Apakah Arti Islam?*. Yogyakarta: Tarawang Press, 2003.

Abu Hamid al-Ghazali. *Al-Munqid min adh-Dhalal*. Bandung: Rosda Karya, 1998.

Ach. Fatchan dan Basrowi. *Pembelotan Kaum Pesantren dan Petani di Jawa*, Surabaya: Yayasan Kampusiana. 2004.

Adil Thaha Yunus. *Jejak-jejak Para Nabi Allah, Sejarah Para Nabi Berdasarkan Fakta-fakta Historis dan Temuan-temuan Arkeologis Modern,* terj. Muhammad Al-Mighwar. Bandung: Pustaka Hidayah, 2006.

Adnan Aslam. *Menyingkap Kebenaran, Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen*, terj. Munir. Bandung: Alifya, 2004.

Ahmad Amin. *Fajr al-Islam*. Kairo: Maktabah an-Nahdlah al-Misyriyah, 1975.

Ahmad Azhar Basyir. *Refleksi Atas Persoalan: Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*. Bandung: Mizan, 1993.

Ahmad Hanafi. *Theology Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Alan M. Laibelman, "Realitas dan Makna Ultim Menurut Filsafat Perennial: Pembuktian dari Ilmu Matematik dan Ilmu-Ilmu Fisik", dalam Ahmad Norma Permata (ed.). *Perennialisme, Melacak Jejak Filsafat Abadi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.

Alftari Adlin, Realitas Spiritualitas dan Hierarki Realitas", dalam Alfatri Adlin (ed.). *Spiritualitas dan Realitas Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta-Bandung: Jalasutra, 2007.

Alvin Toffler. *The Third Wave*. New York: Bantam Books, 1990.

Alwi Shihab. *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1995.

Armansyah. *Jejak Nabi "Palsu", Dari Mirza Ghulam Ahmad, Lia Aminudin hingga Ahmad Musaddiq*. Jakarta: Hikmah, 2007.

Arnold Toynbee. *A Study of History*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

Azyumardi Azra. *Konteks Berteologi di Indonesia, Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.

_____. *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi*. Jakarta: Logos, 2000.

_____. *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.

_____. *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.

_____. "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", dalam Nurcholish Madjid. *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Bachtiar Effendy. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan, Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani dan Etos Kewirausahaan*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.

_____. "Nilai Kaum Santri", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.). *Pergulatan Dunia Pesantren*, Jakarta: P3M, 1985.

Bassam Tibi. *Islam and the Cultural Accomodation of Sosial Change*. Boulder: Westview Press, 1991.

_____. *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia*, terj. Imron Rosyidi, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Bernard Lewis. *Bahasa Politik Islam*, terj. Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta: Gramedia, 1994.

Budhy Munawar-Rachman. I*slam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.

_____. "Kata Pengantar", dalam Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennia*l. Jakarta: Paramadina, 1995.

_____. "Kata Pengantar", dalam Triyoga A. Kuswanto. *Jalan Sufi Nurcholish Madjid*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

Charles B. Schmitt, "Filsafat Perennial: Dari Steuco hingga

Leibniz", dalam Ahmad Norma Permata (ed.). *Perennialisme, Melacak Jejak Filsafat Abadi.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.

Cliffort Geertz. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

_____. *Santri, Abangan dan Priyayi.* Jakarta: Pustaka Jaya, 1982.

Daniel L. Pals. *Seven Theories of Religion*. New York Oxford: Oxford University Press, 1996.

Dedi Supriadi. *Menjadi Guru Bangsa.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.

Djohan Effendi, "Pesantren dan Kampung Peradaban, Sebuah Pengantar", dalam Hasbi Indra. *Pesantren dan Transformasi Sosial.* Jakarta: Penamadani, 2003.

Dudung Abdurrahman, "Pendekatan Sejarah," dalam Dudung Abdurrahman (ed.). *Metodologi Penelitian Agama Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006.

E. Sumaryono. *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*, Cet. IV. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Edy A. Effendy (ed.). *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat.* Bandung : Zaman, 1999.

Emmanuel Wora. *Perenialisme, Kritik atas Modernisme dan Postmodernisme*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.

Erich Fromm. *Lari dari Kebebasan*, terj. Kamdani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

_____. *The Sane Society.* New York: Holt, Reinehart and Winston, 1971.

Fakhruddin Faiz. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi.* Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003.

Farid Essack. *Qur'an, Liberation & Pluralism, An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*.

Oxford: Oneworld, 1997.
Fauz Noor. *Berpikir Seperti Nabi*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
Fazlur Rahman. *Islam and Modernity.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
_____. "Islam: Challenges and Opportunities", dalam Alfort T. Welch dan Pierre Cachia (eds.). I*slam and Past Influence and Present Challenge.* London: Edinburgh University Press, 1979.
_____. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.
_____. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin, Cet. III. Bandung: Pustaka, 1995.
_____. *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, Cet. II. Bandung: Pustaka, 1996.
Frithjof Schuon. *The Roots of the Human Condition.* Bloomington: World Wisdom, 2002.
_____. *The Transcendent Unity of Religion.* Wheaton Illinois: The Philosophical Publishing House, 1984.
_____. *Understanding Islam, t*erj. D.M. Matheson. London: George Allen & Unwin, 1972.
_____. "Ringkasan Metafisika yang Integral", dalam Ahmad Norma Permata (ed.). *Perennialisme, Melacak Jejak Filsafat Abadi.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
_____. *Islam dan Filsafat Perennial*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1995.
_____. C*hristianity/Islam, Essays on Esoterik Ecumenism*. Indiana: World Wisdom Book, 1981.
Hadimulyo, "Dua Pesantren, Dua Wajah Budaya", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.). *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*. Jakarta: LP3ES, 1980.
Harun Nasution dan Azyumardi Azra (eds.). *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

_____. *Islam Rasional, Gerakan dan Pemikiran.* Jakarta: LSAF, 1985.
_____. *Pembaharuan dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
_____. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
Hassan Hanafi. *Fundamentalisme Islam.* Yogyakarta: Islamika, 2003.
Hendropuspito. *Sosiologi Sistematik.* Yogyakarta: Kanisius, 1989.
Howard M. Federspiel, "Daya Tahan Kesarjanaan Muslim Tradisionalis: Analisis atas Karya-Karya Siradjuddin Abbas", dalam Marx R. Woodward (ed.). *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. terj. Ihsan Ali-Fauzi, Bandung: Mizan, 1998.
Hugiono dan P.K. Poerwantana. *Pengantar Ilmu Sejarah.* Jakarta: Bina Aksara, 1987.
Huston Smith. *Ajal Agama di Tengah Kedigdayaan Sains?*, terj. Ary Budiyanto. Bandung: Mizan,2003.
I. Bambang Sugiharto. *Postmodernisme, Tantangan bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
_____. "Posisi Ruh dalam Peradaban Kontemporer", dalam Alfatri Adlin (ed.). *Spiritualitas dan Realitas Kebudayaan Kontemporer.* Yogyakarta-Bandung: Jalasutra, 2007.
Ian G. Barbour. *Issues in Science and Religion.* Harper & Row, Publisher, 1971.
_____. *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias M. Bandung: Mizan, 2005.
Ignas Kleden. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan.* Jakarta: LP3ES, 1987.
Imam Yahya. *Tradisi Militer dalam Islam.* Yogyakarta: Logung, 2005.
Ismail F. Alatas. *Renungan Seorang Pemuda Muslim di Tengah*

Kemurungan. Jakarta: Teraju, 2005.

J.B. Banawiratma, "Bersama Saudara-Saudari Beriman Lain Perspektif Gereja Katolik", dalam Abdurrahman Wahid dkk. *Dialog: Kritik dan Identitas Agama.* Yogyakarta: Interfidei, 1994.

Jalaluddin Rakhmat. *Reformasi Sufistik.* Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

Jalaluddin. *Psikologi Agama.* Jakarta: Rajawali Press, 2000.

Jean P Baudrillard. *Masyarakat Konsumsi*, terj. Wahyunto, Cet. II. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.

Joe Holland, "A Post Modern Vision Spirituality and Society", dalam David Roy Griffin (ed.). *Spirituality & Society Post Modern Vision*. N.Y: State University Press, 1988.

Johan Hendrik Meuleman, "Pembaruan Agama Islam dalam Perspektif Ilmu Pengetahuan Sosial", dalam M. Deden Ridwan (ed.). *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam*. Bandung: Nuansa, 1999.

John Naisbitt & Patricia Aburdene. *Megatrend 2000*. New York: William Morrow & Company, 1990.

John Obert Voll. *Islam, Continuity and Change in the Modern World.* Boulder Colorado: Westview Press, 1982.

Kaelan. *Filsafat Bahasa, Masalah dan Perkembangannya,* Cet. III. Yogyakarta: Paradigma, 2002.

Karen Amstrong. *Berperang Demi Tuhan, Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi,* terj. Satrio Wahono, dkk. Jakarta: Serambi, 2004.

_____. *Islam: A Short History.* New York: The Modern Library, 2002b.

_____. *Menerobos Kegelapan, Sebuah Autobiografi Spiritual,* terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2004.

Khaled M. Abou El Fadl. *Cita dan Fakta Toleransi Islam,* terj. Heru Prasetia. Bandung: Arasy, 2003.

_____. Selamatkan Islam dari Muslim Puritan, terj. Helmi Musthofa. Jakarta: Serambi, 2006.

_____. Musyawarah Buku, terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2002.

Koentjaraningrat. Tokoh-tokoh Antropologi: Ichtisar dari Karja-karja dan Konsep-konsep Sarjana-sarjana Utama dalam Antropologi. Jakarta: Penerbit UI, 1964.

Komaruddin Hidayat. Menafsirkan Kehendak Tuhan, Cet. II. Jakarta: Teraju, 2004.

_____. Tragedi Raja Midas, Moralitas Agama dan Krisis Modernitas. Jakarta: Paramadina, 1998.

Kuntowijoyo. Budaya dan Masyarakat, Edisi Paripurna. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

_____. Metodologi Sejarah, Cet. II. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

_____. Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi. Bandung : Mizan, 1991.

Mahmoud M. Ayoub. *Islam, Antara Keyakinan & Praktik Ritual: Refleksi Cendekiawan Muslim untuk Kesadaran dan Kesatuan Umat,* terj. Nur Hidayat. Yogyakarta AKA Group, 2004.

M. Ainul Yaqin. *Pendidikan Multikultural.* Yogyakarta: Pilar, 2006.

M. Amin Abdullah. *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer.* Bandung: Mizan, 2000.

_____. Falsafah Kalam di Era Posmodernisme. Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 1995.

_____. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

_____. *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligius*. Jakarta: PSAP, 2005.

_____. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, Cet.II.

Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

_____. *Antologi Studi Islam, Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Aditya Media, 2000.

_____. "Kesadaran Multikultural: Sebuah Gerakan "Interest Minimalization" Dalam Meredakan Konflik Sosial", dalam M. Ainul Yaqin. *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pilar, 2006.

_____. "Pengantar", dalam Richard C. Martin. Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama, terj. Zakiyuddin Baidhawy. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.

_____. "Pengembangan Kajian Keislaman: Metode dan Pendekatannya", dalam Amir Mahmud (ed.). *Islam dan Realitas Sosial di Mata Intelektual Muslim Indonesia*. Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005.

M. Atho Mudzhar. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Cet. III. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", dalam Taufik Abdullah dan M. Ruslim Karim (eds.). *Metodologi Penelitian Agama, Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

M. Deden Ridwan, "Tradisi Penelitian Agama: Dari Paradigma Normatif ke Empirisme", dalam M. Deden Ridwan (ed.). *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam*. Bandung: Nuansa, 1999.

M. Syafi'i Anwar, "Kritik Cak Nur atas Nalar Fundamentalisme Islam", dalam Abdul Halim (ed.). *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan yang Membebaskan*. Jakarta: Kompas, 2006.

M.H. Hooker, "Muhammadan Law and Islamic Law", dalam M.H. Hooker (ed.). *Islam in Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill, 1998.

Machasin. *Islam Teologi Aplikatif*. Yogyakarta: Alief, 2003.

Mahmoud M. Ayyoub. *Dirasat fi al-Alaqat al-Masihiyyah al-Islamiyyah*. Libanon: Markaz al-Dirasat al-Masihiyyah al-Islamiyyah, 2001.

Marx R. Woodward, "Indonesia, Islam dan Orientalisme: Sebuah Wacana yang Melintas", dalam Marx R. Woodward. *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali-Fauzi. Bandung: Mizan, 1998.

Mastuki HS dan Abd. Adhim. *Sinergi Madrasah dan Pondok Pesantren*. Jakarta: Dirjend Bagais Depag RI, 2004.

Moeslim Abdurrahman. *Islam Transformatif,* Cet. II. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.

Mudjia Rahardjo. *Dasar-dasar Hermeneutika, Antara Intensionalisme dan Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

Muhammad 'Ata Al-Sid. S*ejarah Kalam Tuhan, Kaum Beriman Menalar Al-Qur'an, Masa Nabi, Klasik dan Modern,* terj. Ilham B. Saenong. Jakarta: Teraju, 2004.

Muhammad Abed al-Jabiri. *Post Tradisionalisme Islam*, Terj Ahmad Baso Yogyakarta: LKiS, 2000.

_____. *Takwin al-'Aql al-'Arabi,* Beirut: al-Markaz as-Tsaqafi al-'Arabi, 1991.

Muhammad al-Bahiy. *Al Fikru al-Islamiy fi Tatharuwihi,* terj. Al Yasa' Abu Bakar. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

Muhammad Qutb. J*ahiliyah Abad Dua Puluh, Mengapa Islam Dibenci*. Bandung: Mizan, 1995.

Muhammad Sofyan. *Agama dan Kekerasan Dalam Bingkai Reformasi*. Yogyakarta: Media Pressindo, 1999.

Muhyar Fanani. *Metode Studi Islam, Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Mujamil Qomar. *Pesantren: dari Transformasi Metodologi menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 2005.

Mujiburrohman. *Mengindonesiakan Islam, Representasi dan Ideologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Mun'im A. Sirry. *Membendung Militansi Agama, Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Erlangga, 2003.

Niel J. Smelser, "Modernisasi Hubungan-hubungan Sosial", dalam Myron Weiner (ed.). *Modernisasi Dinamika Pertumbuhan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

Noeng Muhadjir. *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Edisi IV, Cet. 1. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

Nouruzzaman Shiddieqy. *Tamaddun Muslim, Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Nur Syam. *Madzhab-Madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Nurcholish Madjid. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.

_____. *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

_____. "Konsep Muhammad Saw. Sebagai Penutup Para Nabi (Implikasinya dalam Kehidupan Sosial serta Keagamaan), dalam Isep Abdul Malik & Hendrianto Attan (ed.). *Islam Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

_____. *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Cet. II. Jakarta: Paramadina, 2003.

_____. *Islam, Kemodern, dan Keindonesiaan*, Edisi Baru. Bandung: Mizan, 2008a.

_____. *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

_____. *Masyarakat Religius*. Jakarta: Paramadina, 1997.

_____. *Pintu-pintu Menuju Tuhan,* Cet. VIII, Jakarta: Dian Rakyat, 2008b.

_____. *Tradisi Islam, Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan*

di Indonesia, Jakarta: Paramadina, 1997.
_____. "Dialog Antara Ahli Kitab: Sebuah Pengantar", dalam George B. Grose dan Binjamin I. Hubbard (ed.). *Tiga Agama Satu Tuhan*, terj. Santi Indra Astuti. Bandung: Mizan, 1998.
_____. "Al-Quds (Yerussalim); Tanah Kelahiran Para Nabi", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam.* Jakarta: Paramadina, 1996.
Peter Conolli (ed.). *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2003.
Philip K. Hitti. *History of The Arabs, Rujukan Induk dan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam,* terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: serambi, 2008.
Raimundo Pannikar. *Dialog Intra Religius*, terj. J. Dwi Helly Purnomo dan P. Puspobinatmo. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
Richard T. Anton. *Memahami Fundamentalisme,* terj. Muhammad Shodiq. Surabaya: Pustaka Eureka, 2003.
Richart C. Martin. *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama,* terj. Zakiyuddin Baidhawy. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
Rob Fisher, "Pendekatan Filosofis", dalam Peter Connoly (ed.). *Aneka Pendekatan Studi Islam*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 1999.
Robert W. Hefner, "Islamisasi Kapitalisme: Tentang Pembentukan Bank Islam Pertama di Indonesia:, dalam Marx R. Wodward (ed.). *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. terj. Ihsan Ali-Fauzi, Bandung: Mizan, 1998.
Seyyed Hossein Nasr. *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York, 1989.
_____, "Kata Pengantar" dalam Frithjof Schuon. *Islam dan Filsafat Perennial*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan,

1993.
Sibawaihi. *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*. Yogyakarta-Bandung: Jalasutra, 2007.
Suadi Putro. *Mohammêd Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 2000.
Sukamto. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1999.
Sukidi. New Age, *Wisata Spiritual Lintas Agama*. Jakarta: Gramedia, 2001.
Syamsul Arifin. *Merambah Jalan Baru dalam Beragama, Rekonstruksi Kearifan Perenial Agama Dalam Masyarakat Madani dan Pluralitas Bangsa*, Cet. II. Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001.
_____. *Studi Agama, Perspektif Sosiologis dan Isu-isu Kontemporer*. Malang: UMM Press, 2009.
Taufik Abdullah. *Sejarah dan Masyarakat*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
Th. Sumarthana, "Kemanusiaan, Titik Temu Agama-Agama", dalam Martin L. Sinaga (ed.). *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*. Jakarta: Grasindo, 2000.
Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
Toto Suharto, "Tren Baru Studi Islam di Indonesia: Menuju Teo-Antroposentrisme," dalam Toto Suharto (ed.). *Arah Baru Studi Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
Yasraf Amir Piliang, "Membaca Spirit Dunia; Fenomenologi, Semiotika Realitas, Spiritualitas", dalam Alfatri Adlin (ed.). *Spiritualitas dan Realitas Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta-Bandung: Jalasutra, 2007.
Zainal Abidin Bagir, "Riwayat Barbour, Riwayat "Sains dan Agama", dalam Ian G. Barbour. *Juru Bicara Tuhan, Antara Sains dan Agama*, terj. E.R. Muhammad. Bandung: Mizan,

2002.
Zamakhsyari Dhofier. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Para Kyai*, Cet. IV. Jakarta: LP3ES, 1994.
Ziauddin Sardar. *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka, 1987.
_____. *Thomas Kuhn and The Science Wars*. UK: Icon Books, 2000.
Zuly Qodir. *Syariah Demokratik, Pemberlakukan Syariah Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

B. Majalah, Jurnal, Koran, Internet

Abd. A'la, "Islam Indonesia di Pergantian Abad dan Prospeknya", *Kompas*, Jum'at, 4 Februari 2000.
Andrew L. Yarrow, "Clifford Geertz, Cultural Anthropologist, Is Dead at 80", dalam *www.newyork-times.com* edisi 1 November 2006
Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 3, Volume IV, 1993.
A. Mustain Syafi'i, "Islam dan Revolusi, Menggagas Teologi Antroposentris", *Jurnal Gerbang*, Edisi 02, tahun II, April-Juni 1999.
Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalist and Modernism in Neo-Modernist Thought", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8 No. 3, 1997.
Hikmat Gumelar, "Geertz dan Mendung di Langit Kita", *Kompas*, 5 Nopember 2006.
I. Bambang Sugiarto, "Konferensi Filsafat Internasional, Kebudayaan: Beban dan Peluang," *Kompas*, 23 Juli 2006.
Leonard Swidler, "The Dialogue Decologue. Ground Rules for

Interreligius, Interidiological Dialogue", dalam *Al-Jamiah,* Nomor 57 Tahun 1994.
Machasin, "Islam dan Revolusi", J*urnal Gerbang*, edisi 02, Tahun II, April-Juni 1999.
Mujiburrahman, "Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 13 Tahun 2002.
Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim, "Kekerasan" Spiritual dalam Masyarakat Pasca-Modern", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. V, Tahun 1994.
Nabi Palsu dari Makassar, *Jawa Pos*, 4 Januari 2010.
Riset Redaksi, "Genealogi Kalam", *Jurnal Gerbang*, Edisi 02, Tahun II, April-Juni 1999.
"Memperbincangkan Kembali Pemikiran dan Teori Cliffort Geertz", *www.freedom-institut.org*,
"Musdah Mulia: Saya Tidak Ingin Apa-apa", *Kompas*, edisi Minggu, 21 Desember 2008.
Kompas, 5 Nopember 2006, "Yang Populer, Imajinatif dan Tidak Sombong".
Kompas, edisi 12 Nopember 2003.
Mengaku Mampu Memindahkan Arwah ke Sorga, *Surya*, 23 Februari 2010.

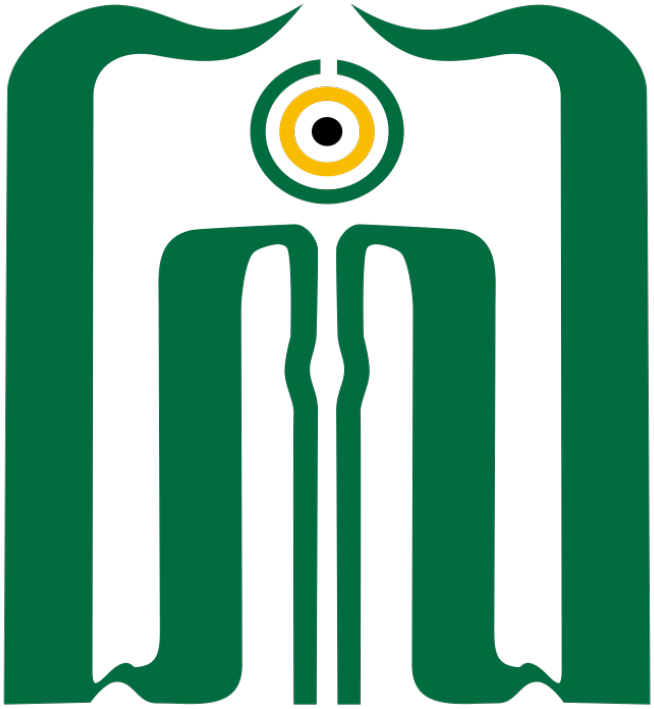
PIMPINAN CABANG
GERAKAN PEMUDA ANSOR
TULUNGAGUNG
ANSOR
25-XII
Selamat
kepada
Prof. Dr. Maftukhin, M.Ag.
atas turunnya
SURAT KEPUTUSAN SEBAGAI
GURU BESAR
DALAM BIDANG ILMU FILSAFAT
rifai_ansor
@rifai_ansor
Rifai Ansor

BIODATA PENULIS

Dr. Maftukhin, M.Ag., yang lahir di Pekalongan pada 17 Juli 1967 ini sekarang menjadi Rektor IAIN Tulungagung. Riwayat pendidikan yang ditempuhnya cukup panjang, dimulai dari Sekolah Dasar Negeri (SDN) di Pekalongan lulus tahun 1981, kemudian melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah (MTs) Hidayatul Athfal Pekalongan lulus tahun 1984, Madrasah Aliyah Salafiyah (MAS) Pekalongan diselesaikannya pada tahun 1987. Pada jenjang pendidikan selanjutnya, ia hijrah dari Pekalongan menuju Kediri, tepatnya di Institut Agama Islam Tribakti (IAIT) dan lulus tahun 1992. Tidak puas dengan jenjang pendidikan yang telah ditempuh, ia kemudian melanjutkan studi S-2 di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta dan lulus tahun 1997. Sementara program doktor (S-3) diselesaikan pada tahun 2008 dari Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Selain pendidikan formal, penulis juga menempuh pendidikan di beberapa pondok pesantren, antara lain: Pondok Pesantren Rohmatul Mubtadi'ien Buaran Pekalongan, 1981-1987; Pondok Pesantren APIK Kaliwungu Kendal, 1985; Pondok Pesantren Pageraji, Purwokerto, 1986, dan Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi'ien Lirboyo Kediri, 1987-1992.

Riwayat pekerjaan yang pernah ditekuni adalah: Guru Madrasah Diniyah Pondok Pesantren Rohmatul Mubtadiien Pekalongan pada tahun 1984-1987; Guru Madrasah Aliyah HM Tribakti Kediri pada tahun 1991-1992; Guru Madrasah Diniyah Pondok Pesantren Putri HM Tribakti Kediri pada tahun 1995-2001; Menjadi dosen STAIN Tulungagung sejak tahun 2000 sampai sekarang; Staf Pengajar LPTK Mahad Aly "Hidayatul Mubtadiien" Lirboyo Kediri tahun 2005 sampai sekarang; Dekan Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam Tribakti (IAIT) Kediri pada tahun 1996-2000; Ketua Program Studi Ahwal al-Syakhsiyah Jurusan Syariah STAIN Tulungagung pada tahun 2001-2002; Sekretaris Program Pascasarjana pada tahun 2004-2006; Asisten Direktur LPTK Ma'had Aly Lirboyo Kediri pada tahun 2006; dan Sekretaris P3M IAIT Kediri pada tahun 2006-2008.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SAYYID ALI RAHMATULLAH
TULUNGAGUNG

Buku *"Islam dan Dialektika Sosial: Upaya Transformasi Ajaran"* ini membahas Islam pada empat level. Level pertama adalah akidah. Ini yang menjadi ukuran apakah seseorang itu Muslim atau bukan. Kepercayaan terhadap rukun Islam dan rukun Iman menjadi parameter untuk menentukan keber-Islam-an seseorang. Pada level kedua adalah syari'ah. Keislaman seseorang harus disempurnakan dengan menjalankan ajaran Islam, seperti shalat, zakat, puasa, dan haji. Level ketiga adalah tsaqafah atau gerakan, sedangkan level keempat adalah ijtima'iyyah atau sosial kemasyarakatan. Kedua level ini dapat dijalankan oleh orang Islam maupun non-Islam. Contoh-contoh kasus mengenai bagaimana orang Barat menjalankan spirit ajaran Islam berada pada level ketiga dan keempat ini. Mereka menjalankan ajaran Islam, walaupun mereka bukan umat Islam

Realitas ini seyogyanya menjadi bahan refleksi bersama betapa keberislaman kita memang harus disempurnakan hingga level ketiga dan keempat. Secara aktual, keberislaman kita lebih didominasi oleh Islam aktual pada level pertama dan kedua, sementara pada level ketiga dan keempat lebih banyak bersifat potensial. Potensi adalah sesuatu yang tidak akan banyak berarti manakala tidak diberdayakan. Spirit gerakan dan sosial-kemasyarakatan yang selaras dengan ajaran Islam harus diperjuangkan jika ingin Islam menjadi parameter kemajuan. Memang bukan hal mudah untuk melakukannya. Tetapi tanpa kesadaran dan kemauan untuk melakukannya, Islam akan semakin tertinggal jauh dari umat yang lain.

LENTERA KREASINDO

FAIN TULUNGAGUNG

ISBN 978-602-1090-01-5

9 786021 090015